
ماشاء الله لا قوة الا بالله
بفضل قاضی الحاجات خالق الکلیات والجزئیات مخرج التصورات والتصدیقات
سلم العلوم
۱۲۹۸

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك اي تنزيهاً لك اللهم افاد السخاوي في القول البديع ان اللهم كلمة كثر استعمالها في الدعاء وهي بمعنى يا الله والميم عوض عن حرف النداء
فلا يقال اللهم غفور رحيم مثلاً وانما يقال اللهم اغفر لي وارحمني انتهى وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في التعليق المرضي على شرح الكافي
انا نحمدك اما اخبار كما هو الاصل او انشاء وعلى التقديرين يدل اجمالاً على اتصافه تعالى بالصفات الكمالية فيكون حمداً بآلائك ونشكرك
بنعمائك في الصراح آلاء بالفتح والكسر نعمت آلاء ربك جماعت ويكتب بالياء مثاله معي و امعاء ونعمت بالكسر نيكي ومال وانچه داده شود
از نيكوئي در حق كسي نعمى بالضم والقصر نيكي ونعماء ان فتحت مددت فقلت نعماء نعيم كذلك انتهى وفي القاموس الآلاء النعم واحدها
الى والي والى والى وإلى ثم تلو عليك ان بين الآلاء والنعماء ترادفاً بحسب اللغة وقد تحقق ايراد الالفاظ المترادفة في الخطب من المحسنات
وقد يقال الآلاء هي النعم الظاهرة والنعماء هي النعمة الباطنة ولما كان مورد الحمد اعني اللسان نعمة ظاهرة وكان اشرف موارد الشكر
اعني القلب نعمة باطنة فالاحسن تفسير الآلاء بالنعم الظاهرة وتفسير النعماء بالنعمة الباطنة هذا الكلام والمنة في الصراح منت بالكسر
احسان وامتنان مثلاً فاطر الملك اي خالقه يقال فطر الله الخلق خلقهم وبرأهم والملك بالضم معروف ويؤنث والسلطان والعظمة
كذا في القاموس والملكوت كرهبوت وترقوة العز والسلطان والمملكة في المنتخب ملكوت پادشاهي وتصرف در چيزي
وعالم ملكوت وعالم ملك عالم اجسام ومنك السبيل الطريق الى الجبروت في الحاشية صفات الافعال كالتخليق والترزيق وغيرها
واللاهوت في سراج القلوب اللاهوت عالم ذاته تعالى والجبروت عالم صفاته تعالى والملكوت عالم الملائكة والارواح والناسوت
عالم الحيوانات والنباتات والجمادات ومنك البداية اي ابتداء كل شيء لانه تعالى علة فاعلية لجميع الاشياء واليك النهاية اي انتهاء
الاشياء [illegible] فانت الاول والآخر وانت بكل شيء عليم فلا يخفى عليك خافية ولا يعزب عنك [illegible]
[illegible] في السموات والارض وانت العزيز الغالب الحكيم المحكم لمبدعاته ومن يشكرك فانما يشكر لنفسه اي لنفع نفسه [illegible]
عائدة عليه [illegible] قال الله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم ومن يكفرك فعليه اي ضرره ووباله على [illegible]
[illegible] انت الملك لا اله الا انت سبحانك لا شريك لك [illegible]
[illegible]

لا يغفر الذنوب الا انت واهدنى لاحسن الاخلاق اى للاخلاق الحسنة الظاهرة والباطنة لا يهدى لاحسنها الا انت لبيك اى
انا مقيم على طاعتك الباب بعد الباب واجابة بعد اجابة وسعديك اى اسعدك اسعادا بعد اسعاد اى اعانة بعد اعانة والخير كله اعتقادا وقولا
وفعلا كذا فى التعليق المرضى فى يديك اى فى قبضتك وتصرفك وقيل هى كناية عن سعة طوله وكثرة فضله او عن قدرته وارادته والشر
ليس اليك اى ليس اليك قضاؤه فانك لا تقضى الشر من حيث هو شر بل لما يصحبه من الفوائد الراجحة فالمقتضى بالذات هو الخير
والشر داخل فى القضاء بالعرض فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر عظيم قانون الحكمة انا اعوذ والوذ بك وانا متوجه
اليك تباركت اى تقدست وتنزهت وتعاليت لا منجا منك ولا ملجا الا اليك بما ظرف مستقر ويحتمل ان يكون مصدرين بمعنى
انك احد لا مثل لك صمد فى القاموس الصمد بالتحريك السيد والدائم والرفيع وفى الصراح صمد بفتحتين مهتر وآنكه آهنگ بوى
كنند در مهمات وبى نياز لا ضد اى لا مقابل لك انك متوحد لا ند لك الند بكسر النون وتشديد الدال المهملة هو المثل المنازع
وكذلك النديد والنديدة قال الشاعر كيلا يكون السندرى نديدتى + هذا والتفصيل فى حواشينا المعلقة على تعليقنا المرضى
سرمدى اى دائمى ازلى فى الصراح ازل بفتحتين ج ركى وهميشگى يقال هو ازلى ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم
لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلى ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلى كما يقال فى الرمح المنسوب
الى ذى يزن ازنى لا اول لك دهرى الدهر الزمان الطويل والابد الممدود وتفتح الهاء والجمع ادهر ودهور كذا فى القاموس
ابدى لا آخر بكسر الخاء لك اللهم نسالك ذوارف العوارف اضافة الصفة الى الموصوف اى العطيات السائلة يقال ذرف الدمع
اى سال والذوارف جمع ذارفة والعوارف جمع عارفة وهى العطية والمراد بالعوارف الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات
لانها على الدوام سائلة وفائضة على الممكنات من جنابه تعالى المتنزه افعاله عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم
ومصالح وتسمى غايات وبها تؤول الآيات والاحاديث المشعرة بثبوت الغرض فى افعاله واحكامه تعالى هذا توضيح الحاشية نقلا عن حاشية
شريف المحققين على شرح المطالع وحقائق المعارف ونعوذ بك من الغواية والغباوة الغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب والغباوة
عدم الفطنة انك انت الجواد الكريم والفياض الوهاب من فاض الماء فيضا وفيوضة اذا كثر حتى سال عن جانب الوادى وكان الوهاب اثر الوهب على
موضعه فسال عن جوانبه والفيض فى الاصطلاح انما يطلق على فعل فاعل يفعل دائما لا لغرض ولا لعوض الحكيم نبتغى اى نطلب يقال ابتغيت الشئ
وابتغيته اى طلبته كذا فى الصحاح منك ان تخص اكرم الموجودات من النفوس القادسات اى الطاهرات جمع قادسة من القدس بضمتين وبالسكون
بمعنى الطهر كذا فى القاموس وتخص اعلم الهداة اليك بالباقيات الصالحات وهى الاعمال الصالحة التى يبقى ثوابها وتنفع صاحبها
فى الدنيا والآخرة والصلوات الخمس وقيل هى سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وقيل هى النيات الصالحة المحبة لقبول
الاعمال هذا والتفصيل فى التفاسير وشروح البخارى سيد المرسلين خاتم النبيين سيدنا ونبينا محمد رحمة للعالمين وآله الانجبين وخلفائه الراشدين
وازواجه امهات المؤمنين وسائر الفرق من المهاجرين والناصرين بأتم متعلق بقوله تخص صلواتك واكمل تسليماتك انك اعظم بركاتك انك
ذو الفضل العظيم والطول بالفتح المنة والاحسان القديم يا مجيب الداعين برحمتك يا ارحم الراحمين اما بعد فيقول العبد العاصى الراجى
الى رحمة ربه القوى تعالى وتبارك محمد مبارك بن محمد دائم الهمى الفاروقى مجدا المجد نيل الشرف والكرم ولا يكون الا بالآباء خاصة كذا
قولهم لما كان علم الصناعة اى المنطق لما كان امين و الصناعة بالكسر فحذف المضمون على فعال مثل الحكاية وتكرار وتركات ويجىء بالكسر للصفات كذا فى الصحاح ثم فى التبيان من المبالغة ما ليس فى البيان لكون حروفه
الثلاثة على منزلة الصيغة ... التبيان سياق الحديث ... عن الخطأ المنطقة ...

بالدلائل القطعیۃ وارفعہا شانا ہذا ظاہر جدا الان اہل العلوم یفتقرون فی تفسیر الامور المصطلحۃ الی المعرف وفی اثبات المسائل الی الحجۃ ومن البین ان البحث عن احوالہا علی وجہ البسط لیس الا فی فن المیزان فیکون محتاجا الیہ لسائر العلوم ولا ریب فی کون شان المفتقر الیہ اعلی طبقۃ من المفتقر غالبا وہذا القدر یکفی فی مقام المدح اذ مبناہ علی المبالغۃ ولو ادعاء او تخییلا کما تواترت بہ السجیۃ فی الترغیبات وکانت الرسالۃ التی الفہا النحریر ہو بالکسر الحاذق الماہر العاقل المجرب المتقن البصیر لکل شئ المحقق والحبر المدقق الشیخ الکامل محب اللہ البہاری من بین صحفہا ای صحف الصناعۃ صحیفۃ فی الصراح صحیفہ نامہ صحف صحائف جمع ملکوتیۃ تجری منہا انہار من العلوم الحقیقیۃ الواقعیۃ لاقربار العلوم الروعیۃ ای القلبیۃ والیقینیۃ العقلیۃ والروع بالضم العقل والقلب یقال وقع ذلک فی روعی ای فی خلدی وبالی وفی الحدیث ان الروح الامین نفث فی روعی کذا فی الصحاح مصفاۃ بالکسر الراوق کذا فی القاموس للبیان فی مرقاۃ التبیان ومرآۃ للعیان یقال لقیہ عیانا ای معاینۃ لم یشک فی رویتہ ایاہ کذا فی القاموس فی میقات البرہان معتبرۃ عند اخلاء جمع خلیل بمعنی الصدیق الروعیۃ ومتداولۃ بین اقربار العلوم العقلیۃ ورایت الطالبین لحلہا ای حل الرسالۃ جما غفیرا الجم الکثیر من کل شئ کالجمیم وغفرہ یغفرہ سترہ یقال جاؤا جما غفیرا ای جمیعا شریفہم ووضیعہم لم یتخلف احد وہم کثیرون کذا فی القاموس والراغبین لشرحہا افہاما بالفتح کثیرا اوانی وان متصلۃ کنت بین الاعصار متفردا فی حل عویصاتہا العویص من الکلام ما یصعب استخراج معناہ یقال عوص الکلام کفرح صعب وعوص الشئ اشتد وکشف معضلاتہا ای مضیقاتہا یقال عضل علیہ الشئ ضیق وبہ الامر اشتد کاعضل واعضلہ الکلی اقدم من التقدیم فیہ رجلا واخر رجلا اخری کنایۃ عن التحیر والتردد استقصارا عن درک ہذا الوطر بالتحریک الحاجۃ والجمع اوطار واخذا علی ذنبہ الفاعل سبیل الحذر فقد سألنی من لا یسعنی مخالفتہ فشمرت ای رفعت یقال شمر الثوب تشمیرا رفعہ وہو کنایۃ عن السعی فی الطلب عن ساق الجد بالکسر والتشدید ضد الہزل تشبیہ الجد بالشخص استعارۃ بالکنایۃ واثبات الساق لہ تخییل والتشمیر ترشیح لحل معاقد مشکلاتہا وفتح ابواب مغلقاتہا شرحا مفعول لقولہ شمرت ای شرح الرسالۃ الموصوفۃ ریم ای قصد من الروم بہ حق الیقین فی تقویم القوانین عاریا عن اباطیل المدارک ای المدارک الباطلۃ فہو من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف السوداویۃ وخالیا عن تہویشات ای التخلیطات من الہوشۃ بالشین المعجمۃ بمعنی الفتنۃ والہیج والاضطراب والاختلاط یقال جاء بالہوش الہائش ای بالکثرۃ وہوش تہویشا کذا فی القاموس وفی الصراح تہویش درآمیختن مردم وسخن وجزآن ارباب القوۃ الوہمانیۃ حتی یکون الشرح الموصوف بالاوصاف المذکورۃ کتابا وسیطا ای اوسط یقال ہو وسیط فیہم ای اوسطہم نسبا وارفعہم محلا مقصورا طورنا الظاہر طورہ فان الضمیر راجع الی الکتاب الآن یؤول بالصحیفۃ مشتملا علی ایضاح القول الناصع ای الخالص قال الاصمعی کل ثوب خالص البیاض والصفرۃ او الحمرۃ فہو ناصع کذا فی الصحاح وتقویم الفحص البالغ ای التام الکامل فی الصراح ینع یانع میوہ رسیدہ وفی القاموس ینع الثمر کمنع وضرب ینعا حان قطافہ کاینع والیانع الاحمر من کل شئ والثمر الناضج کالینیع ج ینع بالفتح متضمنا للدقائق وغرائب الاشارات ای الاشارات الغریبۃ جامعا للحقائق وعجائب المرموزات لیس ذلک الشرح بالطویل الممل ولا بالقصیر المذل فی القاموس ذل یذل ذلا وذلالۃ بضمہا بان فہو ذلیل واذلہ ہو واذلہ واستذلہ رآہ ذلیلا متوکلا علی منبع الجود والانعام مستعینا بواہب العلوم الالہام معناہ اللغوی الاعلام والعرفی القاء الخیر فی قلب الغیر بلا استفاضۃ فکرۃ اذ ہو المتیسر لکل عسیر وبالاجابۃ جدیر الالہام فی العلوم من یکفر کی یقال حسبہ الشئ اذا کفاہ وفی الصحاح حسبک درہم کفاک انتہی ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر وہو الوہاب البالغۃ علی کل شئ قدیر ایقاظ لا یخفی علی خلدک ان بعض فقرات ہذہ الخطبۃ ماخوذۃ من خطبۃ شرح المطالع وبعضہا منتحلۃ من خطبۃ الایماضات للمیر الزاہد السید الباقر فلابد علینا ان نذکر نبذا منہا

سُبْحَانَهٗ مَا اَعْظَمَ شَانُهٗ

ویرسم علی ذلک خطأ المحصن انک البصیرۃ بالفقرات التی اخذ ہا الشارح من تلک الخطبۃ یاتیک الیقین فلا تکونن من الممترین وعبارتہا المطلوبۃ ہہنا ہکذا سبحانک اللہم رب الخلق والامر لک الملک ولک الحمد ومنک البدایۃ والیک العود وانت بکل شئی علیم فاطر الملک والملکوت عالم الغیب والشہادۃ یسبح لک ما فی السموات وما فی الارض انت العزیز الحکیم خصص اکرم مصطفیک من النفوس القادسات واعلم الہداۃ الیک بالباقیات الصالحات سیدنا ونبینا محمدا وعترتہ الانجبین وحامتہ الاقربین باتم صلواتک واعظم برکاتک انک انت ذو الفضل العظیم والطول القدیم وبعد فان احوج المربوبین الی الرب الغنی محمد بن محمد المقلب بباقر الداماد الحسنی ختم اللہ لہ بالحسنی یقول ان ہذہ صحیفۃ ملکوتیۃ سطعیۃ ہی عین العلم فی ریاض القدس یجری منہا نہر من الحکمۃ الالہیۃ علی شط القوۃ النظریۃ علماء لاخلاء والروعیۃ واقرباء العقلیۃ صفاۃ للبیان فی مرقاۃ التبیان ومرآۃ للعیان فی بینات البرہان ریم بہا حق الیقین فی مسائل الحدوث والسرمدیۃ والصنایع الالہیۃ فی طبع الفلسفۃ الیقینیۃ وتقویم الحکمۃ السویۃ مقصوراطوارہا علی مفشو القول الناصح ومروق الفحص البالغ اذ قد ضمن النظر السابغ والبحث البالغ کتابا نا الافق المبین والصراط المستقیم صانہما اللہ تعالی عن فتن الفطرۃ العامیۃ والظلمات المدارک السوداویۃ انتہی مختصرا بقدر الحاجۃ فتبصر واحفظ قولہ سبحانہ ما اعظم شانہ السبحان اما مصدر کغفران بعضدہ ما افادہ النیسابوری فی تفسیر قولہ تعالی سُبْحَانَکَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا معنی سبحانک سبحتک تسبیحا ای نزہتک تنزیہا وہو مصدر غیر متصرف ولا یستعمل الا محذوف الفعل منصوبا علی المصدریۃ والقاضی فی تفسیر تلک الکریمۃ سبحان مصدر کغفران ولا یکاد یستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعلہ کمعاذ اللہ وکفاک شاہدا علیہ ما فی القاموس وسبح کمنع سبحانا وسبح تسبیحا قال سبحان اللہ فہذا النص جلی فی ان سبحان مصدر سبح کمنع وانہ سمع لہ الفعل الثلاثی المجرد وح فیہ احتمالان الاول ان یکون متعدیا کالتسبیح بمعنی التنزیہ ویدل علیہ انہم فسروہ بالتنزیہ وعلی ہذا یکون سبحان مصدرا حذف فعلہ لقصد الدوام ولما حذف الفعل اضیف الی المفعول للتخصیص وبعد الاضافۃ لم یجز اظہار فعلہ لان حق المفعول ان یتصل بالفعل معمولا لہ فلیف یتیسر ذلک مع لزوم اضافۃ المصدر الیہ والثانی ان یکون لازما واذن لا یخلو اما ان یکون بمعنی البراءۃ کما یدل علیہ ما فی الصحاح فی تفسیرہ اعنی برأ اللہ من السوء براءۃ وعلی ہذا یکون مفعولا مطلقا للفعل المقدر اللازم ویکون اضافتہ الیہ تعالی اضافۃ المصدر الی فاعلہ الذی ہو مفعول للفعل الناصب لہ او یکون بمعنی قول سبحان اللہ کما دریت من عبارۃ القاموس وح یشکل جعلہ مصدرا مضافا منصوبا بالفعل المضمر ولا یصح تعدیتہ الی المفعول الا ان یقال انہ یتضمن معنی التنزیہ فان من قال سبحان اللہ فقد نزہہ تعالی عن النقائص فباعتبار ہذا التضمن جاز تعدیتہ الی المفعول واضافتہ الیہ وجملۃ المقال ان احتمال کون سبحان فی قول المصنف سبحانہ مصدرا کالغفران منصوبا بالفعل مضمر لیس مخالفا لاجماع اہل العربیۃ بل یحتمل کونہ مصدر سبح المتعدی بمعنی نزہ ومصدر سبح اللازم بمعنی برأ او مصدر اللازم بمعنی قال سبحان اللہ وکل ذلک مما یساعدہ کلمات اہل العربیۃ ہذا والتفصیل والتحقیق فی حاشیتنا علی المحققین فالمعنی سبحت سبحانہ والصواب سبحتہ سبحانا ہذا والبسط فی التعلیق الانسی او السبحان علم للمصدر وہو التسبیح کعثمان علم للرجل فیکون مقطوعا عن الاضافۃ ومستعملا فی التعجب فی شرح اللباب انما یعلم علمیۃ السبحان عند قطعہ عن الاضافۃ والمعنی الاضافۃ فلا دلیل علیہا الا ان منع جرہ بلزومہ النصب علی المصدریۃ ومنع التنوین بالاضافۃ قال فی الحاشیۃ لا یکاد یستعمل الا مضافا اذ قال سیبویہ یقال سبحت اللہ تسبیحا وسبحانا فالمصدر التسبیح وسبحان اسم یقوم مقام المصدر وقد اجری علما للتسبیح بمعنی التنزیہ علی الشذوذ فی شعر قد قلت لما جاءنی فخرہ + سبحان من علقمۃ الفاخر + قیل تقدیرہ سبحان علقمۃ علی تقدیر التہکم ومن مزیدۃ وقیل اصلہ سبحان اللہ من علقمۃ الفاخر ورد علیہ بان تقدیر المضاف الیہ لا یکون الا بالبناء علی الضم او بتعویض التنوین فی المضاف قاتل

لا یحد

انتہی قوله فیها الاضافة ای الی المفعول فالتقدیر سبحته سبحانا ویجوز ان یکون مضافا الی الفاعل فالتقدیر سبّح الله اے
برّأ الله تعالی نفسه من السوء براءة هکذا فی تعلیقنا المرضی قوله فیها وسبحان اسم آه فی التفسیر الکبیر سبحان اسم التسبیح یقال سبحت الله تسبیحا
وسبحانا فالتسبیح هو المصدر وسبحان اسم للتسبیح کقولهم کفرت تکفیرا وکفرانا وتفسیره تنزیه الله عن کل سوء وقال القاضی فی تفسیر قوله تعالی
سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لیلا سبحان اسم بمعنی التسبیح وهو التنزیه قوله فیها وقد اجری علما ای حیث یقطع عن الاضافة ویستعمل
فی التعجب فی انوار التنزیل وقد یستعمل علما فیقطع عن الاضافة ویمنع من الصرف قال سبحان من علقمة الفاخر وفی التفسیر النیسابوری
واذا استعمل السبحان غیر مضاف کان علما للتسبیح فان العلمیة کما تجری فی الاعیان تجری فی المعانی قوله فیها علی الشذوذ فی
بعض الحواشی لانه ح یقطع عن الاضافة ویمنع عن الاضافة انتهی انت تعلم ان الصواب ان یقول ویمنع عن الصرف کما لا یخفی
قوله لا یحد الظاهر انه استیناف والضمیر راجع الیه تعالی فان المصنف لما قال سبحانه ما اعظم شانه فکان قائلا یقول کیف تسبیحه
وتقدیسه وکیف شانه العظیم فقال لا یحد آه ولکن یحتمل ان یکون وصفا مبینا لکیفیة الشان ای حالا کما نطق به فی الحاشیة هذا
ولقد اشبعنا الکلام فی التعلیق المرضی ای لا یحیطه ای لا یحیطه شانه تعالی فضمیر المفعول راجع الی الشان واذن یکون الضمیر
المنوی فی قول المصنف لا یحد راجعا الیه ایضا عقل من حیث تعلیلیة ان له تعالی ما فی السموات والارض من الآثار بیان لما
الموصولة التی لا تعد ولا تحصی ای الآثار الغیر المتناهیة الدالة علی ان شانه سبحانه غیر محدود وکذا قوله لا یتصور ولا ینتج ای یحتمل ان
یکون وصفا مبینا لکیفیة الشان وخروجه دلیل لقوله وکذا ای خروج شانه تعالی عن احاطة الادراک ناظر الی قوله لا یتصور والقیاس
ناظر الی قوله لا ینتج یعنی ان شانه تعالی لا یعقل ولا یقدر بمقدار ومقیاس فالمنوی فی قوله لا یتصور ولا ینتج عائد الی الشان ایضا
فان توهم ان ما ذکر من ارجاع الضمیر فی قولی الشارح لا یحیط وخروجه الی الشان یجبه هذا البیت الفارسی ای برتر از خیال و
قیاس و گمان و وهم * وازهرچه گفته اند شنیدیم وخوانده ایم * وذلک لان المراد به تعالی ذاته عن الخیال والقیاس والظن والوهم لا تعالی شانه
فیقال ان تعالی الذات یستتبع تعالی الشان ویحتمل ان یرجع الضمیر الیه تعالی فالمعنی انه لا یحیط به سبحانه عقل من حیث ان له
ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناهیة الدالة علی عظمة شانه وکبریائه فیکون المنوی فی قوله لا یحد عائدا الیه تعالی ویکون بیان کیفیة
الشان مستفادا من هذا الوصف له سبحانه هذا ما افاده افضل المحققین لا یخفی علی النفس اليقظی ان هذا البیان وان کان یلایمه البیت الفارسی
لکن فیه انه لا یتاتی ح ما هو مرام الشارح من ان قوله لا یحد وصف حال للشان لانه علی ذلک الاحتمال یکون حالا او وصفا له تعالی
لا للشان سبحانه لعود المنوی فی لا یحد الیه جل مجده ولا کلام فیه واما استفادة بیان کیفیة الشان عن ذلک الوصف فمسلم لکن
لا یمس مرامه لتوقفه علی کون المنوی فی لا یحد راجعا الی الشان کما لا یخفی قال المص فی الحاشیة المنهیة مستدلا علی قوله لا یحد لانه تعالی
بسیط ذهنا وخارجا انتهی اقول فی اثبات البساطة الذهنیة والخارجیة له سبحانه اذ لا یتحصل له تعالی اجزاء حدیة خارجیة کانت او ذهنیة علی
ما قال الشیخ ان التحدید قد یکون بالاجزاء الخارجیة کما یقال البیت هو السقف مع الجدران کذا فی الحاشیة قوله فیها خارجیة
وهی التی تکون متغایرة فی الوجود ومغایرة للکل کالمادة والصورة للجسم قوله فیها ذهنیة وهی التی تکون متحدة فی انفسها ومتحدة مع الکل فی الوجود
وهی الاجناس والفصول یتالف منها قوامه تعالی لانها دلیل لقوله لا یتکثر اما واجبات فهی منفصلة الهویة فیه رمز الی ابطال الاجزاء
الذهنیة لیبطل الترکیب الذهنی یستغنی بعضها عن بعض تلویح الی ابطال الاجزاء الخارجیة حتی یبطل الترکیب الخارجی تقریر الاول ان
الواجب تعالی یتقدس بنفسه مصداق للوجود منفصل الهویة عما عداه فیکون کل واحد من اجزاء الواجب تعالی علی تقدیر کونها واجبات

مصداقاً للوجود ومتحازاً عن الآخر ولا يكون بعض منها مبهماً وبعض آخر منها تاماً محصلاً. الا لم يكن واجباً فاستبان ان تلك الاجزاء لا تكون اجزاء ذهنية لما دريت انها لا تكون منفصلة الهوية بل هويتهما واحدة وتقرير الثاني انه لو كانت اجزاؤه تعالى واجبات لاستغنى بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ينافي الوجوب الذاتي لكونه من خصائص الامكان فلا تكون تلك الاجزاء خارجية اذ لا بد في المركب الخارجي الحقيقي من العلاقة الافتقارية بين اجزائه لما دريت انه على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل من الاجزاء منفكاً عن الآخر فالتاليف عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف يتقوم منها حقيقة محصلة فحصحص بطلان تالفه تعالى من الاجزاء الحدية مطلقاً خارجية كانت او ذهنية وهو المطلوب على علاوة انها اي الاجزاء الواجبات بسائط تقرير المرام انه لو كان تاليفه تعالى من الاجزاء الواجبة جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم التسلسل وهو كما ترى فلا محالة تنتهي الى البسائط فيثبت المقصود **قال في الحاشية** والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده تعالى فليطلب ببرهان آخر في موضع آخر انتهى **قوله** فيهما والغرض آه ازاحة توهم وهو انه يلزم على ما ذكر تعدد الواجب بالذات وهو خلف من القول فانه قد برهن على توحيده تعالى بان المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في مقام آخر فعدم حصول التوحيد ههنا لا يقدح المرام فادرك وممكنات عطف على قوله واجبات هالكة الذات هذا ماخوذ من قوله عز مجده كل شيء هالك الا وجهه باطلة الحقيقة اليه يشير قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ثم نلقي على روعك انه ليس المراد بكونها هالكة الذات باطلة الحقيقة انها تقتضي الهلاك والعدم بحسب الذات ضرورة ان الممكن لا يقتضي العدم بالذات كما لا يقتضي الوجود وكذلك بل معناه انها لا تقتضي التقرر والوجود بالذات كذا في بعض الحواشي فكيف يتقوم بها الحق المحض والا يلزم هلاكه فان هلاك الجزء يستلزم بطلان الكل والتالي باطل لكونه تعالى حقاً محضاً فالمقدم مثله ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاجزاء الحدية له سبحانه حان ان يشرع في ابطال الاجزاء التحليلية المقدارية له تعالى فقال وايضاً لا يتصور له تعالى اجزاء تحليلية الواجب سبحانه وينقسم اليها كالجسم فانه ينحل الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث والربع وغيرها فانها دليل لقوله لا يتصور يعني ان الاجزاء التحليلية بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلا يتصور وجوبها اذ الوجوب يستدعي الفعلية الصرفة بحسب التقرر والوجود والممتاز عما عداه وكذا كل ما يتعلق بكمال ذاته فلا يكون شيء منه بالقوة **كذا في الحاشية** تقرير الدليل ان الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل والوجوب يقتضي الفعلية المحضة فوجوب تلك الاجزاء غير معقول فكيف يتصور كونها اجزاء له تعالى وايضاً استدلال آخر على ابطال الاجزاء التحليلية له تعالى هي الذوات الهيولانية وهي الذوات المؤلفة من الهيولى او القائمة الحالة في الهيولى كالاجسام والصور والمقادير فان الاجزاء المقدارية التحليلية لا تعقل الا لما يكون له مادة قابلة للاتصال والانفصال وهو الهيولى **كذا في الحاشية** ثم نتلو عليك انه لما فرغ الشارح عن ابطال الاجزاء التاليفية والتحليلية له سبحانه اراد ان يبطل كون شيء مؤلفاً منه تعالى لئلا يتوهم ان له سبحانه دخلاً اذ يكاد الوهم يميل اليه في هذا المقام مع انه يستلزم لابطال الشق الثالث الذي لم يتعرض له الشارح وهو تركيبه تعالى من واجب وممكن فقال اعلم انه تعالى كما هو احدي الذات لا تكثر فيه بالفعل ولا بالقوة كذلك يمتنع ان يتالف منه تعالى شيء حتى يكون الواجب عز مجده جزءاً تاليفياً لذلك الشيء او ينحل ذلك الشيء اليه اي الى الواجب جل مجده فيكون الواجب سبحانه جزءاً تحليلياً له كيف تتقوم وتحل حقيقة وحدانية من الواجب بالذات متعلق بقوله تتقوم واليه متعلق بقوله تحل على سبيل اللف والنشر المرتب وتتقوم تلك الحقيقة من شيء آخر لا تقرر له ولا وجود له بالذات وذلك الشيء هو الممكن وتحل الحقيقة الوحدانية اليه اي الى شيء غير متقرر وموجود بالذات ولعله من الفطريات اي البديهيات يعني ان تحصل حقيقة وحدانية من الواجب تعالى ومن الممكن محال بالضرورة وكذا انحلالها اليهما هذا وان اشتهيت الاطلاع على التوضيح فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرضي

ولا يتصور

قوله ولا يتصور اي بالكنه فيه اشارة الى انه ليس المراد من قول المص لا يتصور نفي كونه تعالى متصورا بجميع الانحاء الاربعة من التصور بالكنه وبكنهه وبالوجه وبوجهه وذلك لكونه سبحانه متصورا بالوجهين الاخيرين بل المراد انه تعالى لا يتصور بالنحوين الاولين لامتناع التحديد لما دريت من البرهان عليه فتذكر ولا يتصور بكنهه فانه لما كان وجوده تعالى اي وجوده الحقيقي وسائر صفاته عين ذاته تعالى وهذا هو مذهب المحققين من الصوفية الكرام والحكماء الاعلام امتنع حصوله بمجرده في الذهن وان كان حصول سائر الاشياء في الذهن جائزا اذ لو ارتسم لكان الواجب تعالى بما هو موجود بوجود غير اصلي وهو الذي لا يترتب عليه الآثار وهو الوجود الذهني هو ظل الوجود العيني اي الوجود الخارجي انما اطلق الظل على الوجود الغير الاصلي مبالغة في تشبيهه بالظل لكونه تابعا للوجود الاصلي كما ان الظل تابع لذي الظل فهذا التشبيه من قبيل قولهم زيد اسد موجودا خبر لقوله لكان متاصلا بوجود اصلي هو الذي يترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي لامتناع دليل على الملازمة المذكورة انسلاخ اي انفكاك الذات والذاتيات اي الذات الواجبة وصفاتها الذاتية التي هي نفس الذات بالحقيقة عن الموجودية الخارجية وذلك لان الذات الواجبة التي هي عين الصفات بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية الخارجية عنها فهي حيثما كانت تكون مصححة لانتزاعها فتكون حين هي موجودة في الذهن موجودة خارجية كذا في بعض الحواشي وقيل ان الذاتيات على معناها المتعارف وذكرها في هذا المقام تطفل لاستحالة الذاتيات في الواجب تعالى فيكون الواجب تعالى بما هو حاصل في الذهن واقعا في الاعيان اي بحسب الوجود الاصلي العيني ولا في الاعيان معا اي باعتبار الوجود الظلي الذهني وهل هذا الا اجتماع النقيضين تقرير الدليل ان الواجب تعالى بنفس ذاته بلا مداخلة الحيثية يكفي لصحة انتزاع الموجودية الخارجية ومن المعلوم انه كل ما كان هذا شانه يكون موجودا خارجيا فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن لكانت مصححة لذلك الانتزاع لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه والتالي باطل لاستلزامه ان يكون الواجب تقدس حال وجوده في الذهن موجودا خارجيا فيكون ذاته تعالى بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان وبما انها لا يترتب عليها الآثار مترتبة عليها الآثار فالمقدم مثله كذا في التعليق المرضي

وكذا بما هو حاصل في الاعيان اي يكون الواجب سبحانه بما هو حاصل في الاعيان واقعا في الذهن ولا في الذهن معا وهو كما ترى وتقريره على ما افيد انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة من صفاته تعالى فلا ينفك عنه الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون حين هو في الاعيان منشأ لصحة انتزاع الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا ذهنيا انتهى

قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اتصافه تعالى به عين ذاته فلو صح له الوجود في الذهن كان مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان معا انتهى ثم توضيح المقام على ما افاده افضل المحققين انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة غير الموصوف بالبداهة بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات على الكمل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر بلا قدرة وعالم بلا علم الى غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها وانضمام حيثية اليها مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان تكون حين هي في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي ما يترتب عليه آثاره ويصدر عنه احكامه او لا تكون كذلك فيلزم ان لا تكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لتلك الآثار وهو خلف باطل ومما حررنا استبان ان مقصود الشارح من ذكر عينية سائر صفاته له تعالى حيث قال قبل هذا لما كان وجوده تعالى وسائر صفاته عين ذاته انتهى هو الايماء الى تقرير آخر للدليل الناهض على عدم حصول كنهه تعالى في الذهن

اي بالكنه بالفعل بخصوصه على خلاف التصديق منه

وذلك هو المذهب اليقيني على ردّ مسلك النفاة واذن لا يكون ذكر العينية المذكورة مستدركاً فتبصر ولان حجة اخرى على امتناع حصول كنهه
تعالى في الذهن بما هو في الذهن مع تقرره في الاعيان له ماهية كلية مشتركة بين هذين الموجودين اي الموجود الخارجي والذهني
وذلك لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والذهني متشخصاً بتشخص واحد المتمايزين بحسب التشخص والوجود وهذا انما يعقل في الماهية
التي يكون تشخصها ووجودها زائداً عليها اعني الماهية الممكنة واما الماهية التي وجودها وتشخصها عينها وهي الماهية الواجبة فلا يتصور فيه
ذلك فيمتنع حصولها في الذهن والا لزم ان يكون ما به الاشتراك هو ما به الامتياز وهو كما ترى وهذا تفصيل لقول الشارح فما كان
وجوده وتشخصه عين ماهيته اعني الماهية الواجبة يمتنع وجوده في الذهن وهو المطلوب وقد نقل عن ارسطو هذا دليل آخر على امتناع
حصول كنهه تعالى في الذهن انه قال في عيون المسائل كما تعتري اي تعرض العين عند التحدق اي شدة النظر وتعمقه في جرم الشمس
ظلمة وكدورة تمنعها اي العين عن تمام الابصار بالكسر كذلك تعتري العقل عند ارادة اكتناهه تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن تمام الادراك
في الحاشية لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس ولا جامع بينهما
يوجب اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهت وهو كما ترى تزييف لما نقل عن ارسطو كلام خطابي بل شعري
لان مقدماته ظنية بل خيالات محضة ولعل مقصود القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته هذا اي عدم كونه تعالى متصوراً بالكنه وكنهه اذا كان
قول المص لا يتصور هيهنا المفعول اذ ابني للفاعل فلان علمه تعالى لا يكون الا حضورياً والتصور علم حصولي فالمعنى ان الواجب سبحانه
لا يتصور الاشياء بحصول صورها في ذاته فالمقصود نفي العلم الحصولي لكون علمه تعالى حضورياً اشراقياً اعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام
وزلت فيه الاقدام فذهب البعض المراد به ارسطو وتابعه الشيخان ابو نصر وابو علي واقتفاه تلميذه بهمنيار في التحصيل الى ان علمه تعالى بالاشياء
عبارة عن صور قائمة لا بذواتها بل بذاته تعالى اي صور مرتسمة في ذاته جل مجده كما في علمنا بالاشياء المغايرة لذواتنا وصفاتنا وهذا المذهب
مجروح بانه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه عز مجده وهو كما ترى وبانه يستلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلاً لتلك الصور
لايجاده اياها وقابلاً لها فلزم كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً وهو باطل عندهم والبعض الآخر يعني به افلاطون الالهي ثم ان اختلج
في صدرك ان المذاهب المعتدة بها في علم الواجب سبحانه عشرة كاملة فلم اكتفى الشارح بذكر مذهبي ارسطو وافلاطون فازحه بانه لما كان مقصوده
نفي علمه تعالى بالاشياء على نحو الحصول والارتسام فوجب عليه نفي مذهب من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور واذ كان فيه المذهبان
المذكوران فقصدي لذكرهما وتعرض لنقضهما وانما قدم الاول لكونه اظهر في كون علمه تعالى حصولياً فاحفظ لما راوا اي اعتقدوا استحالة التكثر
في ذاته تعالى بحسب الذات للدليل القائم على توحيده سبحانه وبحسب الصفات لاستحالة تعدد القدماء يعني لما راوا ان قيام الصور المتكثرة فيه تعالى
يوجب التكثر في ذاته سبحانه وهذا التكثر محال سواء كان بذاته او بتكثر صفاته اعتقدوا ان علمه تعالى بها اي بالاشياء بصور مجردة اراد بها الصور المثالية المجردة
عن المادة قائمة بذواتها لا بذاته تعالى وما قال الشارح رح في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى
فزيف بان مذهب افلاطون هو ان علمه الفعلي بصور مجردة قائمة بذواتها فلو كان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكنه القول بالعلم الفعلي
المتقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد وبان مذهب افلاطون على هذا التقدير هو ما ذهب اليه بعض المشائية القائلين
بكون علمه تعالى بحضور سلسلة الممكنات عنده تعالى حضوراً دهرياً ولم ينقل القول باتحاد المذهبين عن احد وهي المثل الافلاطونية اي في مبحث
العلم هذا والبسط في التعليق المرضي اقول في تزييف المذهبين المذكورين بوجه عام لابطالهما تلك الصور الموجودة لذاتها كما هو راي ذوي المذهب
الثاني او لذاته تعالى كما هو معتقد ذوي المذهب الاول اما واجبة لذاتها وهو محال لقيام الدلائل على التوحيد او ممكنة فالمفيضة الذات الوجود
عنه تعالى كسائر الممكنات فهي اي الصور لامحالة مسبوقة بالعلم يعني لا بد ان يكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقاً عليها سبقاً

اشيا هذا على تقدير قدم العالم او انفكاكها اي زمانا يا هذا على تقدير حدوث العالم تقريره على ما في بعض الحواشي ان الصور المذكورة لما كانت ممكنة
كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الزمان ايضا كما هو مذهب من ذهب الى حدوث ما سوى الله تعالى زمانا او تكون قديمة كما
يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين تكون تلك الصور مسبوقة بالعلم اما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا انفكاكيا
وذلك على التقدير الاول انتهى وانما حكم الشارح بكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقا عليها تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فان الجهل عيب وهو سبحانه منزه عن جميع العيوب والنقائص فعلمه جل مجده بها اي بتلك الصور اما بصور اخرى مثلها اي قائمة بذاتها
او بذاته تعالى ويجري الكلام في تلك الصور كجريانه في الصور الاولى فيتمادى الامر يعني يذهب سلسلة الصور الى لا نهاية بالفعل وهو خلف من القول
للبراهين الدالة على استحالة التسلسل او هي منكشفة عنده تعالى بنفسها اي بلا واسطة صور اخرى لانها مبدأ للانكشاف والا لم يصح التفريع
الذي ذكره بقوله فمناط تعقلها اي علمها الاجمالي البسيط هو ذاته تعالى ومناط تعقلها التفصيلي هو وجودها عنده تعالى بالمعلولية
متعلقة به سبحانه تعلق اي مثل تعلق الاشياء التي هي ذوات تلك الصور في الحاشية اي تعلق المعلول بالعلة من حيث الاشياء
اعني ذوات الصور وبين الصور بل متساويتان في كونهما معلولتين للواجب تعالى والمعلولية مستلزمة للحضور فتلك الاشياء حاضرة عنده تعالى
بذواتها لا بتبعية الصور لانها اي الاشياء معلولة له تعالى كالصور بلا تفرقة فانقطع عرق المذهبين المذكورين ثم تقرير المرام على ما يريدان
تلك الصور لما كانت مسبوقة بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة تكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من علم الاول
علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدأ هذا العلم نفس ذاته تعالى اذ لا تحقق لما سوى ذاته سبحانه في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي بسيط
اذ مبدأ الانكشاف ذات وحدة بسيطة والثاني علمه تعالى بها حال وجودها ويكون مبدأ هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى
حضور المعلول عند علته وهذا متحقق ايضا في نفس تلك الاشياء التي هذه الصور صور لها فلا حاجة الى توسيط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء
انتهى ثم علل الشارح لكون الصور وذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده سبحانه بالمعلولية بقوله فحقيقة فالفاء للتعليل العلم الحضوري
وقد يعبر عنه بالشروقي والغير الانطباعي وباقوى انحاء الانكشاف وبالتفصيلي كما ذكرناه في التعليق المرضي هنا والتفصيل في التحقيق الانيق هو وجود
بالفعل الشيء موجود بالفعل وذلك بأحد ثلثة وجوه اعني بالمعلولية وهذا هو المتحقق فيما نحن فيه فيكفي في انكشاف الصور وانكشاف الاشياء
اعني ذوات الصور نفس حضورها عنده تعالى بعلاقة المعلولية او بالناعتية او بالعينية وباله اي مرجع وجود الشيء بالعينية وجود الشيء
لنفسه اي كون الشيء موجودا لنفسه اذ الشيء الاول عين الشيء الثاني كما في علمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها كذا في الحاشية ثم وجه
تخصيص هذا النحو من الانحاء الثلثة بالذكر ان مفهوم وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشيء الحاضر وبين الشيء الحاضر عنده
فبين ان ماله وجود الشيء لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شيء عند شيء آخر ومما يشهد ان الضمير عائد الى الموصول اي بان وجود الشيء للشيء
بالعينية مناط العلم وينبه عليه ان لنا قوة دراكة نتعقل ندرك بها الاشياء فالقوة التي بها نتعقل هذه القوة اما ان تكون هي اي القوة
العاقلة هذه اي القوة المعقولة فهي عاقلة ومعقولة او قوة اخرى فلنا قوتان احدهما قوة بها نعقل الاشياء والاخرى قوة بها نتعقل هذه القوة
ثم يتمادى الامر الى لا نهاية بالفعل وهو محال فاذن القوة التي بها ندرك الاشياء بالنسبة الى نفسها عقل علم وعاقلة عالمة ومعقولة معلومة
فالقوة من حيث كونها سببا للانكشاف عقل ومن حيث انها حصل لها الانكشاف عاقلة ومن حيث انها منكشفة عندها معقولة وليست
جهة التعقل اي الادراك ههنا الا وجود ها اي وجود القوة لنفسها تقريره على ما ذكرنا في التعليق المرضي انه اذا تعقلنا هذه القوة التي بها ندرك
الاشياء فاما ان يكون هذا التعقل بنفس هذه القوة او بقوة اخرى مغايرة لها لا سبيل الى الثاني لان الكلام في تلك القوة كالكلام
في القوة الاولى وهكذا فيلزم التسلسل والحجج قائمة على ابطاله فتعين ان يكون ذلك التعقل بنفس تلك القوة فهي بنفسها عاقلة ومعقولة وليست

جهة التعقل ههنا الوجود وتلك القوة بنفسها فعلم ان وجود الشيء لنفسه ايضاً من اسباب العلم وهو المطلوب وتوضيح المرام على ما افاده
افضل الاعلام ان الشارح لما ذكر ان حقيقة العلم وجود الشيء للشيء بادلة ثلثة انحا وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصوليا بل هو
حضوري وانه تعالى يعلم الاشياء بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول
ينطوي في علمه بذاته والثاني يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ليثبت ان
علمه تعالى حضوري لا حصولي وليتفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ ما لم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء
اذ ما لم يعلم نفسه يستحيل ان يعلم غيره وليحقق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطو في علمه بذاته اذ لو لا علم له بذاته ففيم ينطوي العلم الاجمالي بالاشياء
وبهذه الوجوه اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشيء للشيء بالعينية اي وجود الشيء لنفسه مناط العلم انتهى ثم اذا صار الشيء بذا تنبيه آخر
على ان وجود الشيء لنفسه يكفي للانكشاف ويستنبط منه ان وجود الشيء للمجرد بطريق الناعتية ايضا مناط الانكشاف وحاصله ان حصول صورة
الشيء عند العالم لما كفى في انكشافه له فحضور نفس الشيء عنده يكون كافيا في الانكشاف بالطريق الاولى بصورته المجردة القائمة بمحل مجرد علما
للمحل وصفة منضمة له ولا يفتقر ذلك المحل المجرد الى تحصيل صورة اخرى مثلها اي مثل الصورة الاولى وانما ذلك اي عدم الافتقار
لوجودها اي وجود الصورة له اي للمحل المجرد فاعلمك به ايها المخاطب اذا تجرد الشيء عن المادة بنفسه بلا محل حامل وكان وجوده اي وجود الشيء
له اي للشيء بالعينية توضيحه انه اذا حصل صورة شيء فلا شك في انه يحصل لنا العلم بذلك الشيء ولا نحتاج الى حصول صورة لتلك الصور القائمة
بانفسنا وما ذلك الا بسبب ان الصورة المجردة عن المشخصات قامت بمحل مجرد عن المادة وهو انفسنا فاذا تجرد الشيء بنفسه وكان وجوده
له كانفسنا فحصول العلم لذلك الشيء بنفسه بدون حصول صورة بالطريق الاولى فان قلت يجوز ان يتعقل تلك القوة الدراكة نفسها و
كذلك للصور القائمة بها اي بالقوة بحالة ادراكية زائدة عليها اي على القوة فما لم يبطل هذا الجواز بالبرهان لم يثبت المدعى من اتحاد العلم
والمعلوم والعالم فلا يلزم كونها اي كون القوة عقلا وعلما بل انما لزم كونها عاقلا ومعقولا فقط زبدة الاعتراض منع كون القوة العاقلة عقلا
وتسليم كونها عاقلة ومعقولة وتقريره انا لا نسلم انه اذا تعقلت القوة العاقلة لنفسها فهي عقل وعلم بنفسها لجواز ان يكون العلم هو الحالة
الادراكية الزائدة على ذاتها التي حصلت لها عند تعقلها ذاتها ولم تكن حاصلة لها قبل ذلك التعقل قلت جواب عن ذلك الاعتراض
بان القول بالحالة الادراكية باطل اذ لا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة ادراكية اخرى مثلها فيتسلسل الامثال بالفعل لا الى
نهاية وهو كما ترى فان اجتماع المثلين باطل فضلا عن اجتماع الامثال اللامتناهية ارتج بان العلم بالشيء يتوقف على توجه النفس نحو ذلك
الشيء فنختار ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا العلم بتلك الحالة التي هي العلم
بمجرد قيام علم ذلك الشيء بنا بل يتوقف علم ذلك الشيء على ان يتوجه النفس توجها مستانفا الى ذلك العلم فبذلك التوجه المستانف يحصل
حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى وتكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستانف
آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع حدوثها فتوهم لزوم التسلسل ههنا
توهم بعيد انتهى والا اي وان لم يعلم تلك الحالة بحالة اخرى بل تعلم بنفس وجودها للقوة العاقلة وهذا معنى قوله فمناط المعقولية في
تعقلها اي تعقل القوة لتلك الحالة نفس وجودها للقوة العاقلة وكذا في تعقلها لنفسها وللصور نفس وجودها للمجرد يعني ان الحالة والصورة متساويتا
الاقدام في وجودهما للقوة العاقلة واذا كان مناط العلم والانكشاف هو الوجود للقوة العاقلة فاي حاجة الى الحالة الزائدة فثبت
كونها عقلا فاذن سيزان تصحيح العاقلية اي في ادراك الشروق والارتسامي كليهما واما التخصيص بالاول فناش عن غلبة الوهم
كون الشيء قائما بالذات لا بالمحل بعد تجرده في ذاته لا بمحل حامل في الحاشية احترز به عن المعلوم الموجود في الذهن بنفسه بوجود ظلي وهو

مجرد عن المادة وعوارضها لانه ليس بعاقل انتهى عن المادة متعلق بالتجرد وغواشيها احترز به عن المادة نفسها المنغمسة في الجهات
الظلمانية اعني العدم والقوة المانعة عن الظهور والتعقل وميزان تصحيح المعقولية هذا ايضاً متناول للحضوري والحصولي كليهما كون الشئ
موجوداً بالفعل لا بالقوة والا لزم كون جميع الاشياء معقولا ومدركا لكل فرد من افراد الانسان اذ لا اختصاص لوجود الشئ بالقوة بواحد
دون واحد والتالي باطل فالمقدم مثله لذات مجردة فالشئ المقدس اي المنزه عن المادة لما كان هذا القدر شاملا للمادة نفسها اخرجها
بقوله اذا كان موجوداً لنفسه اي حاضراً عند ذاته المجردة وهذا شامل للواجب تعالى والعقول والنفوس كان عقلاً اي بالمعنى المصدري واما بمعنى الجوهر
عند المدرك فهو الشئ المعقول كذا في الحاشية والحق ما ذكرنا في التعليق المرضي من ان المراد من العقل بمعنى منشأ الانكشاف لا بالمعنى المصدري
فانه اعتباري لا يصلح للعينية للمجرد ولا بمعنى الحاضر عند المدرك لانه عبارة عن المعقول وعاقلاً لتحقق ميزان العاقلية ومعقولاً لوجود ميزان المعقولية وهو
موجود بالفعل لذات مجردة وهي نفسه فادراكه اي ادراك الشئ المقدس عن المادة لذاته لا يزيد على وجوده بل هذا الوجود هو الادراك بل يزيد على ماهيته
فقط اذا كانت الماهية غير الوجود وهذا في الممكنات كلها بخلاف الواجب تعالى اذ ليس له سبحانه ماهية سوى الوجود فانه انيّ محض ووجود بحت ثم نتلو
عليك ما افاده افضل المحققين ان هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشئ بالفعل وكان وجود الشئ لنفسه بعينه علمه بانه فادراك
الشئ لذاته الذي هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما في الواجب تعالى فادراكه لذاته لا يزيد على
الماهية ايضاً اذ ماهيته هي الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته فقط لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام
لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدري
لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدري بداهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدري مغاير للوجود المصدري سواء كان وجود الواجب او
وجود الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدري على ذاته تعالى فان المعنى المصدري ليس عين الواجب تعالى بداهة وان اريد بالادراك والوجود
مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشئ بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا فمصداق الادراك لا يزيد على نفس ذات العالم
ممكنا كان او واجبا عندهم ومصداق الوجود ايضا لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم ممكنا او واجبا وقد اعترف الشارح بان الشئ المقدس
عن المادة اذا كان موجوداً بنفسه كان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعي مصداقه نفس ماهية الموجود بلا انضمام معنى
اليها فاذن نفس ماهية الموجود بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهيته اصلا اذا
كانت ممكنة او واجبة والجواب ان المراد بالادراك والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون صدقه عليها بحيثية هي
استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث
استنادها الى الجاعل وكذلك كان مصداق الادراك هي من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على الماهية غير زائد على مصداق الوجود
وما تقرر عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوري بنفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية في المصداق
لا انتفاء الحيثية التعليلية ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم
انتهى فالقدوس الحق تعالى في اقصى مراتب التجرد اذ هو وجود بحت قائم بذاته متقدس عن الماهية بمعنى الامر المعقول فانه تعالى بنفسه
شخص واحد فهو منزه عن الماهية بذلك المعنى فضلاً عن المادة فهو سبحانه لا محالة ظاهر ونور لذاته بنفس ذاته لوجود المقتضي للادراك مع انتفاء
المانع وهي الظلمة الناشية عن المادة فهو تعالى عقل وعاقل ومعقول لا يزيد تعقله على ماهيته بمعنى ما به الشئ هو هو التي هو الوجود وتذكير الضمير لرعاية الخبر
ثم توضيح المقام وتلويح المرام على ما في الحاشية المنهية وفي التعليق المرضي ان حقيقة العلم ما هو منشأ انكشاف شئ لشئ وذلك
بحضور الشئ الاول الذي هو عبارة عن المعقول الذي الشئ الثاني الذي هو كناية عن العاقل بحيث لا يغيب عنه وذلك الحضور لا يكون الا

بوجود العاقل وحضوره بالفعل لنفسه انما هو بالقوة لا يوجد لشئ اذ هو لم يوجد بعد فليعت يوجد له شئ ويحضر له ولو لم يكن موجودا لنفسه وحاضرا
عنده بل لغيره واعنی المحل فكل ما هو له فی ظاهر الامر فهو بالحقيقة لمحله من حيث وجوده له اذا عرفت هذا فالمجردات لما كان وجودها بالفعل لنفسه
كانت حاضرة عند نفسها بنفسها والقدوس الحق فی اقصى مراتب الفعلية فعلمه تعالى لذاته بذاته والماديات وجودها للمادة لا لها فلا تشعر
لذواتها والمادة وان كان وجودها لنفسها بالفعل والا يلزم التسلسل فی المواد لكن فعليتها فعلية القوة والاستعداد بمعنى ان المادة
نفسها مصداق للقوة الاستعدادية كانها استعداد جوهری مبهمة بذاتها وفعلية تحصلها ووجودها يترتب على انضمام الصور المحصلة لها فالمادة
فی حد ذاتها جوهر ظلمانی لا تشعر لذاتها فلا تكون مشعرة لغيرها فانتفى العلم من المادة والماديات وقس عليها حال الاعراض القائمة بالموضوعات
فانما العلم من شان القدسيات فقط فتفكر فانه يحتاج الى تجريد العرش انتهى ثم لما كان مقصود الشارح اثبات ان علمه تعالى بالممكنات حضوری لا حصولی
وكان فی ذلك المقصود موقوفا على اثبات علمه سبحانه بذاته لما ادعيت ان من لا يعلم ذاته كيف يعلم غيره فبعد اثبات انه سبحانه عالم بذاته اراد ان يبين
ان علمه تعالى بما سواه حضوری لارتباطه به سبحانه بالمعلولية وكفاية وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل بالمعلولية فی الانكشاف فقال وجملة
الجائزات ای جميع الممكنات عالية كانت او سافلة قديمة كانت او حادثة بسنخ ماهيتها ای باصل حقيقتها مرابطة الذات ومرابطة الوجود بالقياس
اليه تعالى يعنی ذوات الممكنات ووجوداتها غير مستقلة بل محتاجة الى ذاته تعالى ومعلولة له سبحانه وهو تعالى علة لها ففی ای جملة الجائزات
معلومة له غير مجددة لكونها معلولة له سبحانه وقد دريت ان وجود الشئ بالفعل لشئ موجود بالفعل بالمعلولية يكفی فی الانكشاف بذواتها لا بصورها
ای لا بتوسط صور الممكنات كما ذهب اليه البعض وقد تعلمت تزييفه فتذكر فالموجودات باسرها ای الممكنات بتمامها من حيث الوجود الرابطی
ای من حيث كونها معلولة له تعالى معلومة وصور علمية له تعالى ای ذواتها حاضرة عنده تعالى بلا حاجة الى حضور صورها اذ نفس ذوات
الممكنات كالصور معلولة ومعلومة له غير مجددة بلا فرق بينهما كما سبق تفصيله فعلمه سبحانه الاجمالی بتلك الاشياء ای الممكنات نفس ذاته تعالى
او نفس الاشياء نتلو عليك ان قوله فعلمه الخ تعقيب على مجموع الكلام السابق لا تفريع على قوله وجملة الجائزات الخ فالفاء فی ذلك القول
للتعقيب لا للتفريع وتوضيحه على ما فی بعض الحواشی انه لما اثبت الشارح انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته ويجب
سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى عقبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء
علمين الاول علمه تعالى بها قبل ايجادها وهو العلم الفعلی السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا عن ذاته
مسبوقا بعلمه معلولا له وهو كما ترى ويسمى هذا النحو من العلم اجماليا اذ مبدا الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثانی علمه سبحانه
بالاشياء بعد ايجادها وهو بحضور جميع الاشياء عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلی اذ منشأ الانكشاف فيه اعنی ذوات الاشياء
الحاضرة عنده تعالى مسبوق بالعلم الاول والعلم الاول مبدا له كما بينه الشارح بقوله وعلمه سبحانه التفصيلی بمعنى الحاضر عند المدرك نفسها
نفس الاشياء لا نفسه تعالى فهی ای الاشياء معلومة له تعالى من جهتين ای من جهتی الاجمال والتفصيل فانها ای الاشياء بوجودها الاجمالی
متحدة معه تعالى فينطوی ای يندرج علمها ای علم الاشياء فی علمه سبحانه بذاته تعالى وان الاشياء بوجودها التفصيلی حاضرة عنده تعالى ومعلولة له
غير مجددة وبلا حلول ولا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وبلا قيام بذاته تعالى تحقيقه ای تحقيق علمه سبحانه بالاشياء ان ذوات الجائزات
ای الممكنات بطبائعها ای ماهياتها ووجوداتها اظلال وآثار لذاته ووجوده تعالى العطف للتفسير اذ ليس له تعالى ذات مغايرة لوجوده
سبحانه بل ذاته هی الوجود فلا تتوهم ان معناه ان ذوات الممكنات آثار لذات الواجب تعالى ووجوداتها آثار لوجوده تعالى
وهذا يدل على ان ذاته تعالى مغايرة لوجوده سبحانه فادرك ثم ان اختلج فی صدرك انه ان اراد بكون ذوات الجائزات بطبائعها
ووجوداتها اظلالا وآثارا لذاته ووجوده تعالى انها معلولات فائضة منه تعالى فمسلم لكن لا يلزم منه انطواء علمه سبحانه بها فی علمه بذاته

ان اريد به معنى آخر فليتصور حتى ننظر فيه فارحه بانه اراد به ان ذوات المجردات تعينات للذات الحقة المنبسطة المطلقة الواجبة فهى منطوية
فى تلك الذات الحقة فالعلم بها منطوٍ فى العلم بالذات ويعضده ما فى الحاشية قال الاستاذ رح فى بعض حواشيه ويعينك على اجمال الاوصاف
الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتها التى هى منشأ الانتزاع ما فان من يدرك منشأ انتزاع شئ يدرك ذلك الشئ بان ينتزع عنه
ليته فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى وهو عز شانه بمنزلة منشأ انتزاعها بل الصوفية
قائلون به حيث قالوا ليس فى الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات امور اعتبارية فان العالم عندهم اعراض مجتمعة اعتبارية
منتزعة عن حقيقة واحدة موجودة بحسب الحقيقة فعلمه تعالى بذواتها ينطوى فى علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ وتفصيله لا يليق
بهذا المقام انتهى فان توهم انه كيف يتعقل الاجمال فى علمه تعالى فانه اما عبارة عن الصورة الواحدة المنحلة الى صور متعددة
كما فى الحد والمحدود او عن عدم تمييز الشئ عن غيره وظاهر ان كلا منهما منتف ههنا اما الاول فلان العلم الاجمالى عينه تعالى وهو سبحانه
واحد بسيط فيمتنع انحلاله الى صور متعددة واما الثانى فلانه يؤدى الى النقصان فى ذاته تعالى اما دريت ان كل واحد من الممكنات
ممتازة عن غيره فى علمه تعالى فارحه بان انحصار الاجمال فى النحوين المذكورين ممنوع بل لذلك نحو ثالث كما بينه بقوله فهو كالحالة
الاجمالية البسيطة الحاصلة لك عند سوال من يخاصمك فى المناظرة قبل ان تفصل الجواب شيئا فشيئا فان تعليل للتشبيه بذا التفصيل
اى تفصيل الجواب منكشف عندك بتلك الحالة اى الحالة الاجمالية انكشافا تاما وموجود بعين وجودها اى وجود الحالة الاجمالية قبل الاجابة
من غير تكثر فيها اى فى الحالة اصلا فهى اى الحالة تعقل بسيط بالفعل وعلم فعلى ايجادى ومبدأ لكل واحد من ذلك التفصيل بحيث ينطوى
اى يندرج علمها اى علم كل واحد من ذلك التفصيل فى علمها اى علم الحالة الاجمالية ثم اذا فصلت يحصل لك علم آخر للكل مع الامتياز اى امتياز
كل واحد من ذلك التفصيل عن الآخر وهو اى العلم الآخر التفصيلى علم انفعالى له اى للعلم الفعلى ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددى
الذى هو من شان الهيولى والشئ الهيولانى بل مجرد كونه مستفادا من الغير اى المعلوم وهذا النحو من العلم ليس من صفاته الكمالية غاية ما يقال انه
اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه كذا فى الحاشية فللممكنات وجود اجمالى هو نفس ذاته ووجوده تعالى وهى اى الممكنات بهذا الوجود اى الوجود
الاجمالى متحدة معه سبحانه من غير تكثر فى ذاته تعالى لان وجود الواجب تعالى عين وجود الممكنات فهو الكل فى حد ذاته وعلم اجمالى لها
اى للممكنات ينطوى هذا العلم الاجمالى فى علمه تعالى بذاته وهو اى العلم الاجمالى العلم الفعلى الذى يبتنى عليه امر الجعل اى الخلق لان
جعل المجهول مستحيل ووجود تفصيلى للممكنات ممتازة به اى بالوجود التفصيلى كل واحد منها اى من الممكنات عن الممكن الآخر وهى اى الممكنات بهذا
الوجود التفصيلى معلولة له تعالى حاضرة عنده سبحانه بذواتها لا بصورها وهذا اى الوجود التفصيلى علم تفصيلى لها اى للممكنات مترتب على العلم
الاول الاجمالى الفعلى وهذا علم انفعالى يستفاد من وجودها اى وجود الممكنات فعلمه تعالى بذا اى التفصيلى بالكل اى بجميع الممكنات بعد ذاته تعالى
لان العلم التفصيلى متاخر عن علمه تعالى الاجمالى الذى هو نفس ذاته تعالى فيكون العلم التفصيلى متاخرا عن ذاته سبحانه وبعد علمه تعالى
بذاته لان علمه عين ذاته واذا كان العلم التفصيلى متاخرا عن ذاته تعالى كان متاخرا عن علمه بذاته الذى هو عين ذاته فكل واحد من النحوين
اى العلم الاجمالى الفعلى والعلم التفصيلى الانفعالى علم حضورى له تعالى والفرق بينهما ان الاول عين العالم والثانى عين المعلوم لا ارتسامى
اى حصولى وما هو صفة كاملة له تعالى هو النحو الاول اى الاجمالى الذى هو مبدأ الانكشاف وعينه تعالى لا النحو الثانى
الذى هو التفصيلى الانفعالى بمعنى الحاضر عند المدرك والا يلزم استكماله تعالى فى صفة العلم التى هى من صفاته الكمالية بالغير والتالى
باطل فالمقدم مثله ثم نقص عليك انه قال الفارابى فى الفصوص علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته فهو الكل
فى حد ذاته انتهى وتوضيحه ان قوله علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوهم بظاهره ان علمه تعالى بالممكنات ليس فى

ولا یُنتج

مرتبة ذاته المحضة بل هو بعد ذاته وذلك يستلزم تعرّيه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فازال هذا الوهم بقوله وكثرة علمه بعد ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد بكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثرة علمه اي علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة فهو منطو في علمه بذاته لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس الا الحقيقة المحضة المنبسطة المنطوية في التعينات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته واشار الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بتعبيد هذا بقوله وعلم انفعالي يستفاد من وجودها فعلمه بها بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته ويرد عليه انه مبني على اتحاد الواجب والممكن وهو غير منقول عن الفارابي ولا يستحسن حمل كلامه على ما لم يعلم انه مذهبه والحق في توجيه كلامه انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه انه يلزم على رأيه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب عنه بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر ان يقال ان علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم ان يكون علمه بذاته ايضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني ان علمه بذاته ليس صفة بل انما الصفة المنضمة كثرة علمه اي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان المتوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال له لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها الى انضمام صفة العلم اليها وهو خلاف الواقع دفعه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني ان الواجب تعالى كامل تام في حد ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله في ذاته شيئا آخر فليس انضمام العلم الى الذات المحضة لتمامها كانضمام الفصل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض حتى يتوهم التركيب في ذاته سبحانه ولا مجموع الممكنات حتى يتوهم اتحاده مع الممكنات هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح فتفكر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومن مطارح الانظار بين الاقوام قوله فلا ينتج اي لا برهان عليه سبحانه اذ لا علة له تعالى بل هو تعالى البرهان على كل شيء لانه علة للكل فالمراد من البرهان برهان اللم فانه المتبادر عند الاطلاق كما يشير اليه عبارة الشيخ الرئيس في فواتح كتاب البرهان من الشفاء وذلك لانه الفرد الكامل من البرهان وذلك الفرد هو المتبادر عند الاطلاق وانما السبيل اليه اي الى اثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان كذا في الحاشية ويعضد ذلك ما روي انه قيل لامير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله عنه هل عرفت ربك بمحمد صلى الله عليه وسلم ام عرفت محمدا عليه الصلوة بربك فاجاب بقوله بل عرفت محمدا بربي لا الى براهين انية كاشفة موضحة اي معطية للانكشاف لا مفيدة اي غير معطية للمية ولذا سميت البراهين المذكورة في الفرقان المجيد بالآيات قال عز مجده سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية فهدى الله سبحانه الى ان آثاره في الآفاق والانفس آيات على وجوده تعالى علائم على قدرته كاشفة دالة على انه تعالى له الامر والخلق وهذا قوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق ولما كان هو سبحانه موجدا لكل شيء كان هو البرهان على كل شيء فهذا قوله تعالى أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد كما قال سبحانه قل اي شيء اكبر شهادة قل الله ولم يولد هذا افاد معنى قوله لا ينتج للمفعول ولو بني للفاعل فبمعنى لم يلد قال الامام ابو منصور رح اتخاذ الولد لا يكون لا لاحد وجوه اربعة اما الشهوات تغلبه او لوحشة تاخذه فيحتاج الى من يستانس به او لدفع عدو يقهره فيحتاج الى من يستنصر ويستغيث به او لخوف حدثان الدهر الموت ليرث ملكه ويقوم مقامه والله تعالى متعال عن هذه الوجوه كلها وبيانه اي بيان نفي كونه تعالى والدا ومولودا ان الوالد والولد متكافيان اي متضايفان ومتماثلان فان قيل ان المرأة الحبلى قد يتولد منها الحية كما يدل عليه المشاهدة فلا يجب التماثل بين الولد والوالد قلنا المراد بالمماثلة ههنا المشاركة في الاوصاف النفسية وان لم تكن تمام ماهية المتماثلين فيشمل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في الماهية النوعية كذا في الحاشية يعني ان التماثل عبارة عن التشارك في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشارك في الاوصاف النفسية فيشمل المشاركة في الجنس فظاهر وتولد الحية من المرأة الحبلى وتولد البغل من الفرس والحمار هذا والتفصيل في التعليق المرضي الواجب من متكافي لواجب آخر اي ليس مضايف له فلا يكون والدا ولا ولدا والالكان مضايفا والممكن لا يماثله سبحانه تقرير المرام انه لا بد ان يكون بين الوالد والولد التماثل والتكافؤ جميعا وكلاهما منتف لما تعلم فيمتنع كونه تعالى والدا وولدا وهذا هو نفي التماثل بين الواجب تعالى والممكن ظاهر

لما ثبت ان مصداق وجوب الوجود نفس حقیقة الذات الواجبة فیدور الوجوب علی تلک الحقیقة اینما دارت فلا یکون فرد من تلک الحقیقة ممکنا فلا یکون
الممکن مماثلا للواجب سبحانه وبیان الاول ای عدم التکافؤ بین الواجبین ان معنی التکافؤ علی ما ذکره الشیخ فی الٰہیات الشفاء وآثره المحقق الطوسی
ان لا یتصور تحقق احدہما ای احد المتکافئین وتعقله الا بان یتحقق ویتعقل الآخر معا ای مع احدہما فلا یکون التکافؤ الا بحسب علاقة ذاتیة بینہما ای
بین المتکافئین بالعلیة والمعلولیة ای یکون احدہما علة موجبة للآخر او معلولیتہما لامر ثالث لکن لا یکفی اتفق بل بان یوقع من الایقاع بینہما
ای بین المعلولین ارتباطا افتقاریا بینہما بحیث یستصحب بسببه احدہما الآخر وسیأتی فی مبحث الشرطیات ان شاء اللہ تعالی وہذہ العلاقة
المذکورة لا یمکن بین القیومین الواجبین لذاتیہما لامتناع کون الواجب تعالی معلولا وقد یستدل ای اعلم انه لما کان نفی التکافؤ بین الواجب وواجب آخر کافیا
لما نحن بصدده وہو نفی الوالدیة والمولودیة بینه الشارح اولا ثم لما کان لمتوہم ان یتوہم ان التماثل بین الواجبین لیس بمنفی فاستدل علی نفی
التماثل بینہما وہذا الاستدلال ذکره الشیخ فی الٰہیات الشفاء ثم اعلم ان تماثل الشیئین عبارة عن تشارکہما فی الماہیة النوعیة وتجانسہما عبارة عن تشارکہما
فی الجنس فالمراد بالتماثل ہہنا معنی یعم التماثل والتجانس علی طریق عموم المجاز والمقصود ہہنا نفی کونه تعالی والدا وولدا المستلزم لکونه تعالی
مشارکا لواجب آخر فی حقیقة نوعیة او جنسیة ہذا والبسط فی بعض الحواشی بان حقیقته سبحانه لیس الا نفس وجوب التقرر والوجود ثم من الافاحش
ہہنا ما زعمه البعض من ان فی قوله التقرر ایماء الی قول من قال ان المجعول فی الممکن نفس الماہیة ای الی الجعل البسیط وفی قوله والوجود ایماء الی
قول من قال ان المجعول فی الممکن اتصاف الماہیة بالوجود ای الی الجعل المؤلف انتہی کما لا یخفی علی المتدرب فلا تتکثر ای لا تتعدد تلک الحقیقة
مثل تکثر النوع بالعوارض المشخصة ای لیس الواجب تعالی نوعا حقیقیا تحته افراد متعددة متمایزة بحسب التشخصات مثل الانسان فان التخالف
والتعدد لا محالة اما ان یکون بلواحق ای بالعوارض التی ہی بجوہر الحقیقة ای منشأہا نفس تلک الحقیقة الواجبة او لوجودہا بما ہو وجودہا ای لکن منشأ لواحق
وجود تلک الحقیقة من حیث انه وجودہا فلا یتصور الاختلاف بینہما ای بین الواجبین بحسبہا ای بحسب اللواحق الکذائیة وذلک لان اللواحق للحقیقة لا بد ان
تکون مشترکة بین افراد تلک الحقیقة لاشتراک الحقیقة بینہا فکیف تکون تلک اللواحق مبدأ للامتیاز والاختلاف واذا کان الوجود عین تلک الحقیقة
الواجبة ایضا تکون مشترکة فلا یحصل التمایز بہا ایضا بل یجب توافق الکل فیہا ای فی اللواحق لان الحقیقة التی ہی مبدؤہا متحدة ومشترکة فیہما وکذا الوجود او
یکون التخالف بلواحق مستندة الی اسباب خارجة عنہا ای عن الحقیقة الواجبة فلولا تلک الاسباب الخارجة کانت الذات واحدة ہذا علی تقدیر انتفاء بعض اللواحق
او لم تکن ای لم توجد ہی اصلا ہذا علی تقدیر انتفاء الاسباب کلہا وکل من التالیین المذکورین خلف فعند انتفائہا ای انتفاء الاسباب التی کان الواجبان مستندین
الیہا لا یکون کل منہما ای من الواجبین واجب التقرر والوجود فیکون وجوب کل واحد منہما ووجوده مستفادا من الغیر وہی الاسباب ومن المعلوم ان
الواجب بالذات لا یکون واجبا بالغیر کما ان الممتنع بالذات لا یکون ممتنعا بالغیر واما الممکن فیجوز کونه واجبا بالغیر وممتنعا بالغیر اذ لو کان له ای للواجب
بالذات علة بہا ای بسبب العلة تقرره ووجوده فاذا اعتبر الواجب بذاته ای فی حد ذاته ویقطع النظر عن تلک العلة لم یجب له بجوہره تقرر ووجود
فلا یکون الواجب قیوما واجبا لذاته او لو وجب وجد بذاته فان الکلام انما ہو فی الواجب بالذات فلا تاثیر لایجاب الغیر فی تقرره ووجوده تقریر
المرام انه لو کان تقرر الواجب تعالی ووجوده مستفادا من الغیر لجاز علیه العدم اذا نظر الی ذاته مع قطع النظر عن ذلک الغیر فلم یکن واجبا
بل یکون ممکنا وہو خلاف المفروض وہذا محال فاستفادته من الغیر محال وایضا اذا کان التقرر والوجود ثابتا له لذاته کما ہو المفروض لم یکن لتاثیر الغیر
دخل فیه لان ما بالذات کافیة فیه فاجتماع الوجوب لذاته والوجوب لغیره محال کذا فی بعض التعلیقات فوجوب التقرر والوجود لا یکون لہویتین متباینتین بل
یکون منحصرا فی شخص واحد مع امتناع غیره وہذا القول اعادة للدعوی کما یقولون وہو المطلوب وذلک ما اردناه وہل ہذا الا ضلال للنشأة ایضا لا یقال وجوب التقرر
والوجود ای ما یحمل علی النوعین محمول ای مثل حمل الجنس علیہما اعلم ان ہذا الدلیل افاده الشیخ فی الٰہیات الشفاء ولا کلام علی الجعل المؤلف والمقصود منه نفی
کون الحقیقة الواجبة اعنی وجوب التقرر والوجود جنسا واما الدلیل الاول فالمطلوب منه ابطال کونہا نوعا فذلک القول عطف علی قول

و لا يتغير

الشارح فلا يتكثر تكثر النوع ومجموع الكلام بمعنى الماهيات والمعطوف عليه دليل على نفى التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك فى النوع والتشارك فى الجنس والا لانقسم بالفصول لما عرفت ان نسبة الفصل الى الجنس بالتقسيم الغير الداخلة لما تلى عليك ان كل واحد من الجنس والفصل خارج عن حقيقة الآخر وعرضى له فالجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس فى سنخ قوام الجنس وانما هى اى الفصول رافعة لابهامه اى ابهام الجنس وعلة مفيدة لوجوده اى وجود الجنس بالفعل وهذه الافادة فى مرتبة التجريد اذ ذوات الفصل فى هذه المرتبة منفردة من التحصيل ومتمايزة عن الجنس اذ الفصول تحصل الجنس شيئا بالفعل ذاتا بدل كمن شيئا متعينة بالتعين النوعى موجودة كما سيأتى فى مبحث الكليات توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام من انه لو كان الحقيقة التى هى مصداق وجوب الوجود جنسا لنوعين كانت منقسمة بفصول مقسمة غير داخلة فى قوامها على ما هو شان الجنس والفصل المقسم يكون رافعا لابهام الجنس مفيدا لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس نفس تأكد الوجود وليس كالحيوان الذى هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصله المقسم المفيد لوجوده مفيد الحقيقة فيكون الفصل المقسم داخلا فى حقيقة الجنس اذ مفيد الحقيقة ومقومها لا محالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج وهذا معنى قوله فما حقيقته اى الشئ الذى حقيقته نفس تأكد التقرر والوجود اعنى الواجب تعالى لا كالحقيقة الحيوانية التى هى غير معنى الوجوب وغير معنى تأكد التقرر والموجودية امر خارج عنها اى عن حقيقة الحيوانية لا تتم اى بالفصول الا افادتها اى افادة الفصول الوجود بالفعل بناء على ان الفصول المقسمة علة مفيدة لوجود الجنس لوجوب التقرر اى الافادة المذكورة افادة سنخ الحقيقة فيدخل الفصل المقسم فى سنخ حقيقة الجنس وهو باطل لانقلاب الفصل المقسم الذى يكون خارجا عن حقيقة الجنس الى الفصل المقوم الذى يكون داخلا فيها فقوله فما حقيقة مبتدأ وقوله لا ينقسم خبره وقوله لا كالحقيقة الحيوانية الخ جملة معترضة بينهما لاجل التوضيح اذ الاشياء تتبين باضدادها وايضا حجة اخرى على ابطال كون واجب الوجود جنسا لنوعين يلزم ان يكون وجوب التقرر لذاته مستفادا من الغير وهو الفصل المقسم المحصل لوجوده تعالى اذ على التقدير المفروض يتحقق الفاقرية له سبحانه الى ذلك الفصل فيلزم الامكان اى امكان الواجب تعالى وهو خلف من القول وايضا يلزم كون الفصول المقسمة جاعلا للجنس اذ الامر الخارج المفيد لسنخ الحقيقة هو الجاعل توضيحه ان استفادة سنخ حقيقة الشئ اما بامر خارج فهو الجاعل وهو مفروض لانتفائه فى الواجب تعالى لذاته واما بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسنخ الحقيقة اعنى الموجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة وهذا خلف لوجوب خروجها عما ينقسم بها وايضا يلزم تركب الواجب تعالى هذا خلف ايضا كذا فى الحاشية فتفكر وتدبر قوله لا يتغير اى لا بحسب الذات وهو ظاهر فان ذاته سبحانه باقية ازلا وابدا بنمط واحد والا يلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان وهو كما ترى ثم توضيح المرام ان تغير الذات قد يكون بتوارد الصور عليها وظاهر ان هذا النحو من التغير لا يعرض الا الماديات كما فى الكون والفساد وقد يكون بتبدل الحقيقة وصيرورتها حقيقة اخرى وكلا النحوين من التغير محال الحق فى جنابه تعالى اما الاول فلتنزهه تعالى من المادة واما الثانى فلانه تعالى ازلى وابدى واما التغير ببقاء حقيقته مع كونها حقيقة اخرى فمما لا ارتياب فى استحالته مطلقا سواء كان فى الواجب تعالى او فى الممكن كما لا يخفى ولا يتغير بحسب الصفات الحقيقية ولا بحسب الصفات الاضافية التى بازائها مبادئ متقررة وهى الصفات الحقيقية التى تستلزم الصفات الاضافية كالعالمية مثلا اذ هى صفة اضافية له سبحانه تستلزمها صفة العلم الثابت له تعالى فى ذاته تعالى قال شريف المحققين ان الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفى اعدادها الصفات السلبية انتهى فان تغيرها اى تغير الصفات الحقيقية والاضافية المذكورة يستوجب تغيرا فى ذاته تعالى اما فى الصفات الحقيقية فظاهر واما فى الصفات الاضافية الكذائية فلان تغيرها مستلزم لتغير الصفات الحقيقية التى هى مبادئها والتغير فى الصفات الحقيقية يستلزم التغير فى ذاته تعالى لا تصافها اى الصفات

نسخ توضيح المرام

تعالى عن الجنس والجهات

المذكورة مترتبة عليها اي على الذات وهذا الترتب اما بلا واسطة كما في الصفات الحقيقية او بواسطة كما في الاضافية المذكورة فانها تترتب على ذاته تعالى بواسطة الصفات الحقيقية المترتبة على ذاته تعالى ثم نتلو عليك ان الصفة الحقيقية عبارة عن التي لا يعتبر فيها الاضافة اصلا لا دخولا ولا عروضا والصفة الاضافية المذكورة عبارة عن التي لا يعتبر الاضافة في مفهومها وان عرضت لها الاضافة في تحققها بحيث لا يترتب عليها الآثار الا بتلك الاضافة فالاولى كالحيوة والثانية كالعالمية والقادرية كما اذا تغير معلومك ومعلولك لان تغير المعلول والمعلوم يستلزم تغير العلة والعلم وهما من الاوصاف الحقيقية وتغيرها يستلزم تغير ذات الموصوف اذا كانت اوصافه نفس ذاته كما في الواجب تعالى كذا في الحاشية فهو سبحانه الآن كما كان ما فيه شائبة التغير والحدثان واما الصفات الاضافية المحضة كالمعية والقبلية وهي التي ليست بازائها مبادي متقررة في ذاته تعالى فتلك الصفات عبارة عن التي يعتبر في مفهومها الاضافة كالرازقية فانها لا توجد الا بوجود المرزوق بحسب التعارف فتغيرها لا يستوجب تغيرا اصلا اي لا تغيرا في ذاته تعالى او لا تغيرا في صفاته الحقيقية ولا في الاضافية المذكورة سابقا فان التعاقب والتجدد فيها اي في الاضافة المحضة يرجع بالحقيقة الى التعاقب والتجدد في الامور المباينة عن الذات كما اذا تبدل ما يمينك وما يسارك وانت مستقر على ذاتك ومكانك الاصلي فان تبدلهما لا يستوجب تبدلا في ذاتك ولا مكانك الاصلي قوله تعالى عن الجنس والجهات هذا اي التعالي عن الجنس تصريح هذا على تقدير ان يراد بالجنس المعنى المصطلح عليه عند اهل الميزان وهو الكلي المقول على الكثرة المختلفة بالحقائق في جواب ما هو لما علم ضمنا من قوله لا يحد وهو نفي الاجزاء التي منها الجنس واذن يحصل البراعة فانها عبارة عن ان يؤتى في الديباجة بما يناسب الغرض المسوق له الكلام او يراد بالجنس المثل اي معناه اللغوي وهو كل ضرب من الشئ فالابل جنس من البهائم على ما في القاموس فالمعنى انه تعالى متعال عن الجنس وهذا في قوة كونه سبحانه متعاليا عن المثل اذ كل ما له جنس بذلك المعنى فله امثال واشكال من ذلك الجنس فنفي الجنس عنه تعالى في قوة نفي المثل عنه سبحانه وهو بيانه وهو قول الشارح ويدل على نفي التماثل آه وهو خلاف قانون البراعة الا ان يقال الايهام يكفي للبراعة اي ايهام الاشعار بالمقصود يكفي بحصول البراعة الاستهلال كما كان الاشعار بالفعل بالمقصود حاصلا على تقدير المعنى الاصطلاحي والمراد بالجهات اما الجهات الست اي الفوق والتحت واليمين والشمال والقدام والخلف او الامتدادات الثلثة اي الطول والعرض والعمق وبهذا المعنى يقال الجسم منقسم في الجهات الثلث والسطح في جهتين والخط في جهة وهي اي الجهات كلها من الجهات الست والامتدادات الثلثة من خواص الاجسام وهو تعالى بري عن الجسمية التي تقبل الانفصال والانعدام ولو متصلة فرضا مطابقا للواقع وانما قلنا فرضا ليشمل القسمة العقلية والوهمية ايضا ثم قيدناه بالمطابق للواقع لان الفرض ههنا ليس بمعنى التقدير الشامل للمجردات بل بمعنى تجويز العقل تجويزا مطابقا للواقع كذا في الحاشية ثم توضيح مقال الشارح على ما في بعض الحواشي ان الواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنيين المذكورين لكونهما من خواص الاجسام والواجب تعالى بري عن الجسمية القابلة للانفصال والانعدام لانه لو كان جسما والعياذ بالله كان قابلا للانقسام البتة ولو فرضا اي في التجويز العقلي المطابق للواقع وكل ما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام ولو في التجويز العقلي المطابق للواقع والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلان الجسم ممتد وكل ممتد يمكن ان ينقسم ولو بان يفرض فيه شئ دون شئ فرضا مطابقا واما الملازمة الثانية فلان الانفصال اما عدمي فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد او وجودي فهو عبارة عن حدوث متصلين وهو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق له وعلى التقديرين فكل ما كان قابلا للانقسام كان قابلا للانعدام واما بطلان التالي فلان الانفصال ان كان خارجيا كان انعداما للجسم في الخارج او مساوقا له وان كان فرضا كان انعداما له او مساوقا لانعدامه في التجويز العقلي المطابق للواقع لا في التقدير الواقعي الاختراعي فقط وانعدام الواجب سبحانه في الخارج او في التجويز العقلي المطابق للواقع صريح البطلان اما الاول فظاهر واما الثاني فلان العقل لا يجوز العدم على الواجب

وجعل الكليات والجزئيات

سبحانه تجويزا مطابقا للواقع انتهى قوله وجعل الكليات والجزئيات تفصيل المقام وتحقيقه ان حقيقة الوجود بالمعنى المصدري ليس الا نفس
صيرورة الذات وقوعها في ظرف ما اي في الخارج او في الذهن او في اللحاظ ومطابق الحكم به اي بالوجود بالمعنى المذكور ومصداقه نفس
تقرر الماهية وفعليتها فما هي متقررة باضافة الغير نفسها اي الماهية الممكنة التي هي المفاضة بافاضة الجاعل كانت الحيثية التي هي
مصداق الحمل فيها اي في الماهية المتقررة المذكورة راجعة خبر كانت الى حيثية تعليلية هي كون الذات صادرة عن الجاعل حتى
لو قطع النظر عن هذه الصدورية لم يصح حمل الوجود على تلك الماهية وما هي متقررة بنفسها لا بعلة اي الواجب تعالى فهي موجودة
بذاتها لا بغيرها والا لزم احتياجه تعالى الى الغير وهو ينافي الوجوب فمصداق الحكم هناك اي الحكم بالموجودية في الماهية المتقررة
بنفسها نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لا بالجاعل تحقيق المرام على ما افاده افضل المحققين ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول
مطابق الصدق ومنشأ الانتزاع كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى يساوق المحكي عنه
والثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ اللاحظ والاول منهما ايضا
يحتمل معنيين الاول ان يراد بعلة الصدق مطابقة المحكي عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى
وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق اي المحكي عنه فان ما هو علة لتحقق المحكي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان الماهية موجودة
فمصداق الوجود بالمعنى الاول اعني منشأ الانتزاع وبالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني علة الصدق
بمعنى مطابقة المحكي عنه هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس التقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين
الاخيرين هو جاعل الماهية واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ اللاحظ سواء كانت
علة له في نفس الامر ايضا ام لا كمشاهدة ترتب الآثار علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على ماهية ما في
لحاظ اللاحظ ضروريا غير معلول بعلة اذ تحقق فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الوجوبي ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجعول ومعلول وهذا الفرق لا
يستلزم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة المحكي عنه بالوجود في الواجب تعالى ويتحقق المصداق بذلك المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان يكون بين
مطابق صدق الوجود في الواجب سبحانه وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها الا بان يكون
المصداق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين الوجود الواجبي
والوجود الجوازي الا بان في الثاني يتحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الاخيرين ايضا وفي الاول لا يتحقق المصداق بذلك المعنى
واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان يتحقق في القبيلين اذ يجوز ان يكون انتزاع الوجود من الواجب
والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط اذا
تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين الماهية الواجبة والماهية الممكنة انما هو تحقق المصداق بمعنى علة مطابق الحمل في الماهية
الممكنة وعدم تحققه في الماهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل والصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود بمعنى مطابق
صدقه ولا ان تكون جزءا من مطابق صدقه والا لزم ان تكون هذه الحيثية مقدمة على الوجود لان المصداق وجزءه
لا محالة مقدم على الصادق وقد تحقق سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها ولا يمكن
ايضا ان تكون مصداقا للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علته هي ذات الجاعل لا تلك الحيثية نعم يحتمل ان تكون تلك الحيثية

علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسامحة فانه ان اراد بالمصداق في قوله كانت الحيثية التي هي مصداق الحكم
مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل و المصداق بمعنى مطابق الصدق نفس الماهية وبمعنى علة مطابق الصدق ذات الجاعل لا حيثية
كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متاخرة عن الوجود وان اراد بالمصداق علة الصدق في لحاظ اللاحظ فمسلم لكن لا يستقيم قوله
فمصداق الحكم هناك نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقم لافتراق بين القبيلتين
وان اريد به علة صدق الوجود في لحاظ اللاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ اللاحظ حيثية اخرى سوى
تجوهر الحقيقة المتقررة ولعل مقصوده ما ذكر من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه في الواجب مستغن عن العلة
متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق في الواجب نفس تجوهر الحقيقة والامر سهل في العبارة
بعد وضوح المقصود انتهى فيكون الوجود نفس ذاتها تفريع على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها وهي مستغنية
في سنخ اي اصل الحقيقة وموجوديتها عن الغير فهذه الذات اي الذات الثانية التي مصداق الحكم فيها نفس تجوهر الذات المتقررة بالذات
هي الواجب بالذات انما قيده بقوله بالذات احترازا عن الواجب بالغير والذات الاولى وهي التي المصداق الحمل فيها صدورها عن
الجاعل لا نفس ذاتها الممكن بالذات هذا القيد ليس للاحتراز بل لبيان الواقع والرعاية المقابلة مع الواجب بالذات لما تقرر انه لا ممكن
بالغير فالوجود في الواجب تعالى عين ذاته سبحانه ليس المراد من الوجود هو المعنى العام البسيط البديهي المشترك بين الموجودات كلها فان
كونه بهذا الاعتبار لا يصلح لان يكون عينا لشيء من حقائق الموجودات فضلا عن ان يكون عينا له سبحانه بل المراد به المعنى الحقيقي الذي هو المصداق
لموجودية الاشياء اذ هو تعالى بذاته مبدأ لانتزاعه اي انتزاع الوجود المصدري ومصداق لحمله وبما تلونا عليك لمع ان في قول الشارح
فالوجود صنعة الاستخدام لان المراد من لفظ الوجود المذكور هو الوجود الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه المذكور في قوله لانتزاعه هو الوجود بالمعنى
المصدري بخلاف الممكن فانه ليس بذاته مبدأ لانتزاع الوجود لاحتياجه في تقرره ووجوده اليه تعالى اذ الواجب بالذات يستحيل ان يتعلق بعلة تعليل
لكونه تعالى بذاته مبدأ لانتزاع الوجود ووجه الاستحالة ان ذلك التعلق يستدعي الانقلاب من الوجوب الذاتي الى الامكان وهو كما ترى
ولا يصح له تعالى ان يكون وجوبه ووجوده من تلقاء ذاته بالعلية بان يكون ذاته تعالى علة مقتضية لوجوده كما هو مذهب المتكلمين
كذا في الحاشية يعني ان المقصود من هذا القول ان ما ذهب اليه المتكلمون من ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق صدق
الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود غير صحيح فتحقق ما هو مطلوب الشارح من ان وجوده تعالى عينه كما هو ناظر الى المنفي
لا الى النفي سنة اي طريقة اللوازم المعلولة لنفس الماهية كالزوجية للاربعة والافتقار طباع وجد فوجد بينه تعالى وبين الوجود يعني لو صح
ذلك لصح ترتب الوجوب والوجود على ذاته تعالى بالفاء بان يقال وجد ذاته فوجد وجوبه ووجوده كما هو شائع في العلل والمعلولات
وانما لم يصح بينه تعالى وبين الوجوب والوجود لانه على تقدير كون ذاته تعالى علة للوجوب يلزم ترتب الوجود على ذاته تعالى بالفاء ايضا لان الوجوب
مقدم على الوجود وكذا قيل فيتقدم الواجب تعالى عليه اي على الوجود بحسب الوجود وان كان هذا التقدم ذاتيا كما هو مقتضى العلية والمعلولية اذ
ان وجود كل علة مقدم على وجود المعلول لو ذاتا كما هو مقتضى طباع وجد فوجد فيلزم تقدم الشيء اي الوجود على نفسه ان كان الوجود المسبوق
عين الوجود السابق او موجوديته اي موجودية الواجب سبحانه بوجودين ان كان ذلك غير الوجود السابق ويمكن تقرير الكلام بان الواجب
تعالى لو كان علة لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فالوجود ان اتحدا فيلزم تقدم الوجود على نفسه وهو مستلزم لتقدم الواجب على نفسه
اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما ليس الا تقدم المصداق على المصداق مع اتحادهما والمصداق هو الواجب تعالى وان تغايرا
فيلزم موجوديته سبحانه بوجودين فالمراد بالشيء في قوله تقدم الشيء هو الواجب والضمير في قوله وموجوديته راجع الى القريب وهو الشيء

واما كلمة او فى قوله او بوجودية للانفصال الحقيقى اذ الوجود ان كانا متحدين يلزم تقدم الشئ على نفسه وان كانا متغايرين لزم موجودية
الواجب تعالى بوجودين بل بوجودات غير متناهية فان الكلام فى الوجود الثانى كالكلام فى الوجود الاول والكلام فى الوجود الثالث
كالكلام فى الوجود الثانى وهكذا الى ما لا نهاية له وكلمة بل للترقى وهما محالان اى تقدم الشئ على نفسه وموجودية بوجودين محالان اما استحالة
الاول فجلية غنية عن البيان واما استحالة الثانى فلما فى بعض الحواشى من ان الشئ الواحد لو وجد بوجودين بمعنى ما به الموجودية فان
كان به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة ذاتين وان كان غير الذات فان كفى احدهما فى موجودية الذات
كان الآخر لغوا وان لم يكف احدهما بل كان موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما ما به الموجودية وهو خلاف الفرض
واما استحالة موجودية الشئ بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شئ واحد بوجودين كان موجودية بوجودات
لا تتناهى اولى بالامتناع هذا ثم بين الشارح دليلا آخر على عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور والتسلسل بقوله
او مجموع الوجودات الغير المتناهية كالوجود الاول فالكلام فى ذلك المجموع كالكلام فيه فما يتقدم عليه اى الوجود الذى يتقدم على مجموع
الوجودات يخرج ذلك الوجود عنه اى عن المجموع كان الوجود المتقدم الخارج عينه تعالى وهو المطلوب حاصله على ما فى الحاشية انا اذا اخذنا
مجموع الوجودات الزائدة اللامتناهية بحيث لا يشذ عنها شئ فذلك المجموع كالوجود الاول فى كونه مسبوقا بوجود يقتضى فالوجود السابق عليه الخارج
عنه يجب ان يكون عينه والا يكون من جملة آحاده هذا خلف فقال انتهى فهذه الحاشية نص فى ان قوله او مجموع الوجودات والفاصلة لا بد ذاته تعليلية
لكن كان اللائق للشارح رح ان يقول هكذا وقد يستدل بان مجموع الوجودات الخ كما لا يخفى فوجوبه وتقرره وجوده نفس ذاته تعالى
وعين حقيقته سبحانه فانها لو كانت زائدة عليه تعالى كانت معلولة له سبحانه وقد دريت بطلانه فاذن هى نفس ذاته تعالى وليس له ماهية
وراء الوجود الحقيقى الذى هو مصداق الوجود المصدرى ثم نتلو عليك انه قد اختلف فى انه يجوز اطلاق الماهية عليه تعالى ام لا فالمحقق الدوانى سلك
المسلك الاول حيث قال له سبحانه ماهية هى الوجود والصدر الشيرازى آثر الطريق الثانى ويؤيده ما افاده رئيس الصناعة فى التعليقات
من ان الاول تعالى لا ماهية له وما ذكره بهمنيار من انه يجب وجوده لا ما يجب وجوده اذ لفظة ما اشارة الى الماهية والتحقيق ما افاده بعض الاعلام
من انه اذا كان المراد من الماهية الحقيقة الكلية كما هو مصطلح ارباب المعقول فالحق مع الشيرازى وان كان المراد الذات فلا امتراء فى استقامة
ما اختاره الدوانى فالنزاع آئل الى التشاجر اللفظى وليس فيه ظلمة العدم اصلا فهو نور قائم بذاته متقرر بنفسه وجود وموجود ووجوب
وواجب وهكذا سائر الصفات فانه علم وعالم وقدرة وقادر وارادة ومريد لان صفاته عين ذاته تعالى ثم لما افاد الشارح اولا ان الموجود على
نحوين واجب وممكن والواجب تعالى مستغن عن العلة بخلاف الممكن فرع على ذلك ان علة الافتقار فى الممكن الى العلة هى الامكان فقال فطباع
الامكان اى الامكان الخاص فانه المقابل للوجوب وهو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود علة تامة لافتقار
الممكن بحسب سنخ حقيقته ومتبعه اى الافتقار المذكور وفيه رمز الى ان افتقار الممكن بحسب نفس الحقيقة اصل ومتبوع وافتقاره بحسب الوجود فرع
وتابع لذلك لافتقار الافتقار فى وجوده الى متعلق بقوله لافتقار جاعل موجب غير مجعول اعلم اولا ان علة فاقة الممكن الى العلة ماذا فبعض
المتكلمين ذهبوا الى ان علتها الحدوث وبعضهم مالوا الى ان الحدوث شرط للعلة وطائفة جعلوه شطر العلة والحكماء ينكرون كل ذلك ويقولون
ان علة الحاجة هى الامكان هذا والتفصيل فى المبسوطات وثانيا انه ليس المراد بالجاعل الموجب ما يقابل الفاعل بالاختيار فان الحق ان الجاعل
الحق مختار ان شاء فعل وان شاء لم يفعل بل المراد منه ما يرجح احد طرفى الممكن اعنى التقرر واللاتقرر ترجيحا بالغا الى حد الوجوب فان ما لم يمتنع جميع
انحاء عدم الممكن لم يترجح الوجود ولانه لا يمكن وجود الممكن بالاولوية لوجوده من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره وغير بالغة الى حد الوجوب وكذا لا يمكن عدمه
بالاولوية لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غيره وكذلك ما تقرر فى مقره وهذا الترجيح اى ترجيح الوجود هو وجوبه السابق على الوجود وما وجوبه اللاحق عنه

فهو وجوب وجود الممكن ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد وبعد تحقق الوجود يمتنع عليه العدم
ما دام الوجود متحققا بضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم هذا والتفصيل مقام آخر ومن جملة انحاء عدم المعلول عدم علته الموجبة فلا تكون العلة
الموجبة ممكنة اذ هي متساوية الطرفين اي الوجود والعدم كالمعلول فلا يمتنع بها اي بالعلة الممكنة عدمه اي عدم المعلول وبالجملة لا وجود
الا بالوجوب لعدم جواز اولوية احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته وعدم كفاية الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بدون وجوبه هذا مبسوط
في المبسوطات وهو اي الوجوب لا يتاتى الا بامتناع جميع انحاء العدم ولا امتناعها اي امتناع انحاء العدم الا من تلقاء الواجب بالذات
فكل ما حوج بهر ذاته الجواز اي الامكان يعني كل ما يكون حقيقة ممكنة لا يستطيع ان يكون جاعلا اي خالقا لشيء من الاعتبارات اي الممكنات
وانما عبر عنها بالاعتبارات اشارة الى مذهب اهل الحق من ان الممكنات اعتبارات وشيونات لذات الواجب وما شمت رائحة الوجود اي
اعتبار اي ممكن كان فالله تعالى خالق كل شيء اقتباس لطيف من قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهذا مما تطابق عليه المتكلمون والفلاسفة
خلافا للمعتزلة في افعال العباد مطلقا وللشيعة في الشرور الصادرة عنهم من الكليات والجزئيات بمعنى انه تعالى ابدعهما من الليس اي العدم
الصرف ومطاردة الذات الى الايس اي الوجود وتقرر الحقيقة وهي كما انها مفتقرة اليه تعالى في الموجودية كذلك مفتقرة اليه تعالى
في سنخ الحقيقة بل اضراب عن المغايرة الواضحة مما ذكر من الافتقار اليه سبحانه في الموجودية وفي سنخ الحقيقة الى ان الافتقار الاول
عين الافتقار الثاني فالافتقار في الوجود لا يرجع الى معنى محصل سوى المنافوة بحسب اصل الماهية ونفس جوهر ذاتها لان الوجود نفس صيرورة
الذات ومطابقه نفس الماهية وتقرره هو تقرر منشأ انتزاعه الذي هو نفس الماهية وليس هناك شيء يوخذ منه ذلك المفهوم
اي مفهوم الوجود غير الذات المتجوهرة فالافتقار في الوجود هو الافتقار في سنخ التقرر اي بحسب نفس الحقيقة لما عرفت ان الوجود حكاية عن
نفس الماهية والافتقار في الحكاية هو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الانتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها فاستبان ان الافتقار
في هذا المفهوم الانتزاعي اعني الوجود المصدري الى الجاعل بعينه هو الافتقار في الذات التي هي منشأ لانتزاعه الى ذلك الجاعل ومن ههنا
ظهر ان الامكان صفة لنفس الماهية اولا وبالذات وللوجود المنتزع عنها ولنسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض فالامكان لا كما [illegible]
مذهب المتكلمين هو السبب المحوج يعني علة الاحتياج الى مجعولية الذات بالجعل البسيط اي بخلق نفس الماهية ثم لما دريت آنفا ان الكليات
والجزئيات متساويتان في ان خالقهما هو الله سبحانه نلقي سمعك الآن انه ليس التفرقة بينهما الا ان الطبائع المرسلة اي الحقائق المطلقة عما
عن قيود التشخصات وهي الكليات متقدمة في المتأخرة بقول الوجود عن المبدع الجواد وبالنسبة الى الجزئيات [illegible] في الحاشية ومعنى تقدم
وجودها ان نسبة الوجود اليها اقدم من نسبته الى الجزئيات بالذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية وسياتي ان شاء الله تعالى انتهى
قوله فيهما اما في الحوادث اليومية فان حادث الجزئي لزيد مثلا وجد اليوم وطبيعته قد وجدت في الازل فتقدم وجود الطبيعة على
وجود الجزئي بالزمان ايضا **قوله فيهما** سياتي من ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم بالذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية
من نسبته الى الاشخاص فللطبيعة من حيث هي هي بالقياس الى الاشخاص جهتان جهة المغايرة والتقديم وجهة الاتحاد من حيث
الخلط مع العوارض المشخصة ثم الامكان الذاتي من احوال الموجود الممكن باعتبار ماهيته المرسلة المجردة عن الهيولانية فلواحقها
فهي من اول المتقررات بافاضة الجواد المطلق باقتضاء طباع الامكان الذاتي بالنسبة الى جزئياتها المرهونة بتوارد الاستعدادات
فان تعليل التقدم المذكور بجعل الجزئي اي خلقه وان متصلة كان بعينه جعل اي خلقها [illegible] لما نرى من بعض المحققين على
ان التشخص ليس امرا منضما الى الماهية بل منتزع عن نفس الماهية فكلما تقررت تشخصت فهناك جعل واحد ومجعول
واحد هي نفس الماهية لكنها من حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية فان دليل لعينية الجعلين المتقرر والموجود في الاعيان اي الخارج

بافاضة الجاعل الفياض ثم ربما يجعلها العقل الى اشياء مرسلة كلية ومخلوطة بالوجود والتشخص المنتزعين عنها اي عن الماهية المرسلة بعد التعلية والتقرر من الجاعل لكن الطبائع المرسلة غير مرهونة الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية ولا يلزم كون تلك الطبائع من الحوادث الزمانية وهو خلف عند الفلاسفة لزعمهم قدم العالم بانواعه هذا كالزمان نفسه نظير لما لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية ومحله اي محل الزمان وهي الحركة الفلكية السرمدية وحامل محله وهو الفلك المحدد للجهات ويقال له الفلك الاطلس والجرم الاقصى وفلك الافلاك فهو حامل للحركة كما انه متحرك بها والجواهر المجردة اي العقول فهذه كلها غير مرهونة الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية ولهذا صارت قديمة بالزمان عند الحكماء وانما التعاقب والتجدد في الجزئيات الحادثة الزمانية بحسب الامتداد الزماني لا بحسب الوجود الواقعي الدهري لعدم التعاقب في الدهر وملاكه اي قوام التعاقب علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فالامكان الذاتي دون الامكان الاستعدادي ثمة اي في الطبائع المرسلة ملاك فيضان الوجود عن مبدء العالم على خلاف هذه تلك الجزئيات اي الجزئيات الحادثة الزمانية فان ملاك فيضان الوجود فيهما هو الامكان الاستعدادي ومن ثمة اي من اجل ان الامكان الذاتي في الطبائع المرسلة ملاك الفيضان تسمعهم يقولون ان الطبائع المرسلة بما هي هي موجودة بوجود الهي وقبل الكثرة اي قبل جزئي جزئي لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات فان في ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة واقعية كما بعضهم من يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقية ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات الشخصية بما هي كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة ومعنى الوجود الالهي يعني ما يكون بعناية الله تعالى من دون ان يكون مرهونا بالامكان الاستعدادي لا يستلزم قدم تلك الانواع والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص بحسب الامتداد الزماني كما هو مذهب الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فالصادر عن المبدأ الفعال النفس الطبيعة النوعية من دون ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو مبهم مثلا لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه بحسب الامتداد الزماني فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال هو الماهية المجردة او فرد مبهم منه بما هو كذلك فيجب ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال هو شخص واحد منه متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها فالنوع الانساني حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير ولا يمكن ان يقال ان كلا من جزئيات الكلي مسبوق بجزئي آخر لا الى نهاية لانه اما ان يكون في تلك الجزئيات اللامتناهية جزئي يكون صادرا عن المبدأ الفعال بان يكون المبدأ الفعال علة موجبة له اولا يكون كذلك والثاني باطل لانه لو لم يكن شيء من تلك الجزئيات صادرا عن المبدأ الفعال لم يكن شيء من تلك الجزئيات موجودا اذ وجود شيء منها موقوف على صدور شيء منها عن المبدأ الفعال واذ لم يكن شيء من الجزئيات موجودا لم يكن الكل موجودا وعلى الاول فالصادر عن المبدأ الفعال هو اول جزئي وجد من جزئيات ذلك الكلي فلا يكون جزئياته لا متناهية في طرف الماضي وهو المطلوب هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لان تعليل لكون وجود الطبائع المرسلة وجودا الهيا تقررها اي تقرر الطبائع ليس الا بعناية الله تعالى واما قوله غير مرهونة الوجود بالامكان الاستعدادي فناظر الى قوله قبل الكثرة بخلاف الشيء الطبعي المكتنف بعوارض المادة وهو الجزئي المادي فان وجوده مرهون بالامكان الاستعدادي اما وجدت ان زيدا مثلا مرهون الوجود بنطفة خاصة باستحالتها الى مضغة خاصة ثم لحم وعظام ما قال المصنف في الحاشية فيه اي في قوله جعل الكليات والجزئيات اشارة حيث ذكر الجعول ومن الجعول اليه

تعلق الجعل...

لما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع اى اخراج الايس اى الوجود من الليس اى العدم انتهى القول بذا اى الجعل البسيط
مختار الاشراقيين ع والمشاؤن ذهبوا الى انه اى الجعل متوسط بين المجعول والمجعول اليه وهو الجعل المؤلف تحرير محل النزاع بين الفريقين
على ما فى الافق المبين ان الاثر بالذات على القول الاول اى الجعل البسيط نفس الشئ من حيث هو هو وهذا ابتنى على تقرر عند الاشراقيين
من ان الوجود امر انتزاعى عن نفس الماهية فالمحكى عنه لقولنا الماهية موجودة هى نفس الماهية اذ ليس الوجود امرا زائدا عليها
منضما اليها عندهم فالجعل متعلق بامر واحد فهو بمعنى الخلق وكل واحد من الوجود والاتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود اثر
للجاعل بالعرض تحقيقه على ما فى بعض الحواشى ان الوجود عند الاشراقية نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس الماهية من حيث هى هى
بلا زيادة امر عليها والوجود والاتصاف بالوجود حكاية وجعل الحكاية فى الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرر فى الواقع وراء تقرر
مصداقها فهناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس الماهية وتقررها فاذا انتزع عنها معنى الوجود ومعنى الاتصاف به نسب هذا الجعل
والتقرر الى الوجود والى الاتصاف به بالعرض لا ان هناك جعلان متغايران احدهما متعلق بالماهية والثانى بالوجود او بالاتصاف به
فان ذلك انما يمكن لو كان للوجود وللاتصاف به فى الواقع مع قطع النظر عن خصوص انتزاع الذهن تقرر وراء تقرر الماهية واما معنى الوجود
ومعنى الاتصاف بعد الانتزاع فهما متقرران بانفسهما فى الذهن فهما مجعولان فى الذهن بجعل وراء جعل الماهية فى الواقع انتهى والاثر بالذات
للجاعل على القول الثانى اى الجعل المؤلف هو الاتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود من حيث هو اى الاتصاف غير مستقل بالمفهومية
ورابط بين حاشيتيه وهما الماهية والوجود اى تفسير للاتصاف المذكور بمفاد الهيأة التركيبية اعلم انه قد وقع فى بعض عبارات القوم ان
اثر الجعل على راى المشائية مفاد الهيأة التركيبية فظن خير اللاحقين فى الافق المبين ان مرادهم بمفاد الهيأة التركيبية هو المفهوم
الغير المستقل الرابطى للاتصاف وهو كما ترى لما ذكرنا فى التعليق المرضى بل مرادهم مصداق الهيأة التركيبية اى المحكى عنه للقضية القائلة
الماهية موجودة فالمحكى عنه لهذه القضية هى الماهية المنضم اليها الوجود وهى مصداق اتصاف الماهية بالوجود كما ان المحكى
عنه لقولنا الجسم ابيض الجسم المنضم الى البياض وهو مصداق اتصاف الجسم بالبياض فالجعل عند المشائية متعلق بامرين فهو بمعنى التصيير
ومعنى جعل الماهية موجودة فهو من قبيل جعل الثوب ابيض وهذا متفرع على ان الوجود عندهم منضم الى الماهية والشئ او الوجود
والاتصاف لا من هذه الحيثية اى لا من حيث كونه معنى غير مستقل كمعنى الحرف بل من حيث انه معنى اسمى مستقل فانه من هذه
الحيثية لا تصلح عندهم الا ان تكون اثر للجاعل بالذات اذ هو ح ماهية كسائر الماهيات ومن هذا سقط ما استدل على الجعل البسيط من انه
على تقدير القول بالجعل المؤلف لا بد من الانتهاء الى الجعل البسيط لان الاتصاف ماهية من الماهيات ووجه السقوط ان متعلق
الجعل المؤلف هو الاتصاف من حيث انه مفهوم غير مستقل ورابط بين الحاشيتين لا من حيث انه ماهية من الماهيات الملحوظة
بالاستقلال ولزوم الانتهاء الى الجعل البسيط انما هو على هذه الحيثية لا على تلك الحيثية اثر فى ضمن الاثر بالذات وقد يستدل عليه
اى على الجعل البسيط بقوله تعالى وجعل اى خلق الظلمات والنور فان الجعل بمعنى التصيير لا يجوز قصره على مفعول واحد بل يجب ذكر كلا
مفعوليه والجعل بمعنى الخلق يستدعى مفعولا واحدا وفى قوله تعالى وجعل الظلمات الآية قصر على مفعول واحد فهو بمعنى الخلق
لا بمعنى التصيير كذا فى الحاشية ويستدل عليه بان هذا الاستدلال مذكور فى الافق المبين الوجود نفس صيرورة الذات
ووقوعها فى العين اى الخارج او الذهن ومصداقه اى مصداق الوجود بالمعنى المذكور فى الواجب تعالى نفس ذاته والا لزم احتياج
الواجب سبحانه الى الغير وهو محال ومصداقه فى الممكن حيثية الاستناد الى الجاعل اذ على تقدير قطع النظر عن هذه الحيثية الاستنادية
ليس للممكن تقرر ووجود اصلا فاذا كانت الماهية الممكنة فى نفسها متقررة مستغنية عن الجاعل كما هو مزعوم القائلين بالجعل المؤلف

كما هو زعم القائلين بالجعل المؤلف بصدق حمل الوجود عليها اى على الماهية فى مرتبة ذاتها وهذا الصدق من شيون الواجب تعالى
فلا يكون الشيء المتقرر فى نفسه ممكنا بل واجبا لذاته لان الواجب لذاته ليس الا ما يكون متقرر الذات مستغنيا عن غيره وبطلانه اظهر فلا بد من ان
يكون الماهية الممكنة فاقرة من حيث قوامها وتقررها ومن حيث حمل الموجودية فالممكن بجميع اعتباراته فى الليس الصرف والسلب
المحيت ويخرجها مبدعها الى التقرر الامين بجعل بسيط يتبعه على اللزوم مفاد الهيأة التركيبية وهو كونه موجودا كذا فى الافق المبين ثم
تقرير الاستدلال على ما افاده بعض الاعلام ان الوجود معنى اعتبارى انتزاعى وكذا اتصاف الماهية بالوجود فلا
تحقق لهما فى الواقع وانما المتحقق فى الواقع منشأ انتزاعهما وهى نفس الماهية بلا زيادة امر عليها فهما تابعان فى التحقق الواقعى لنفس الماهية
فان كان نفس الماهية اثر الجعل بالذات فذلك هو المطلوب وان لم يكن نفس الماهية اثر الجعل اصلا فتكون واجبة
او تكون اثر الجعل بالعرض تابعة فى التحقق الواقعى للوجود والاتصاف وهو باطل اذ ليس لهما تحقق واقعى بالذات انما تحققهما
الواقعى لنفس الماهية فلا مساغ لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود هى الصيرورة المنتزعة وليس بصفة موجودة فى الخارج
فهذا اعترض عليه اى على هذا الاستدلال والمعترض هو السيد الزاهد الهروى بانه لا يلزم من كون الماهية فى نفسها متقررة مستغنية
عن الجاعل وجوبها اذ لم لا يجوز ان يصدق اى يحمل الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل من حيث الوجود وتعلق بالاستناد فقط
اى لا من حيث نفس الماهية يعنى ان الماهية متقررة فى صدق الوجود عليها مستندة الى الجاعل اذ لو قطع النظر عن هذا الاستناد لم يكن للماهية وجود فلا
يلزم كونها واجبا اذ الواجب ما يكون موجودا بذاته لا من حيث الاستناد المذكور ثم تقرير الاعتراض ان كون الوجود فى الواجب تعالى نفس
ذاته وفى الممكن حيثية الاستناد الى الجاعل مسلم لكن لا يلزم من استغناء الماهية من حيث هى هى وجوبها فان استناد الممكن الى الجاعل
يجوز ان يكون من حيث الوجود وان كانت الماهية من حيث هى هى مستغنية عن الجاعل وانما يلزم وجوبها لو لم تستند الى الجاعل اصلا
لا بنفسها ولا بحسب وجودها والقائلون بالجعل المؤلف لا يقولون به بل الماهية عندهم مستندة فى صدق الوجود عليها الى الجاعل وانت
خبير بجواب عن ذلك الاعتراض قال فى الحاشية توضيحه ان حقيقة الوجود نفس صيرورة الذات فى ظرف ما ومصداقه ومبدأ انتزاعه
نفس قوام الماهية وتقررها واذا كان تقررها بجعل الجاعل نفسها يرجع مصداقه الى حيثية تعليلية وهى صدورها عن الجاعل حتى لو فرض
تقررها وقوامها بدون الجعل لكفى فى صدق الوجود كما فى الواجب تعالى لامتناع انسلاخ الاثر عن المبدأ واستحالة الانفكاك بين المفهوم
ومصداقه فما كان تقرره وقوامه بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرره بالعرض كان صدق الوجود عليه بالعرض فتامل
فانه دقيق انتهى بان مرتبة التقرر وفعلية الذات غير منسلخة اى منفكة عن الموجودية المصدرية والصيرورة المصدرية يعنى ان مرتبتى التقرر
والفعلية متقارنتان لمرتبتى الموجودية والصيرورة المصدريتين فهما متلازمتان كما هو المسلم لدى الفريقين اى المشائين والاشراقيين
لان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكماء كلهم فينكرونه ويبطلونه كما هو
المذكور فى الكتب الكلامية كذا فى الحاشية فلو كانت الماهية الممكنة مستغنية فى سنخ قوامها واصل تقررها
عن الجاعل كما هو زعم المشائية كانت تلك الماهية مستغنية ايضا فى صدق الوجود وصيرورة الذات بالضرورة اذ لا مقتضى
لافتقار الماهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود والافتقار اليه واستنادها اليه فى سنخ تقررها لان افتقار الامور الانتزاعية و
استنادها الى العلة ليس له معنى محصل الا افتقار منشأ انتزاعها ومطابقها اليها والوجود امر انتزاعى عبارة عن صيرورة الذات
ووقوعها فى ظرف ومنشأ انتزاعه ومطابق حمله انما هو سنخ تقررها كما سبق فتذكر وتفكر كذا فى الحاشية تقرير المرام ان مرتبة التقرر مرتبة
المصداق والمحكى عنه ومرتبة الموجودية مرتبة الحكاية فاحتياج الوجود الى الجاعل انما هو باعتبار مصداقه واذا كان المصداق

الایمان به نعم التصدیق والاعتصام به حبذا التوفیق والصلوٰة والسلام علی من بعث بالدلیل
الذی فیه شفاء لکل علیل وعلی اله واصحابه الذین هم مقدمات الدین ونجح الهدایة والیقین

مستغنیا عن الجاعل فلا محالة یکون ما فی مرتبة الحکایة ایضا مستغنیا عنه فلا یکون لاحتیاج الی الجاعل من حیث الوجود ایضا قطعا
تقدیر عدم الجعل البسیط یلزم الاستغناء عنه فی صدق الوجود ایضا فبطل مزعوم المعترض من صدق الوجود علی الماهیة بحسب استنادها
الی الجاعل من حیث الوجود فلزم کون الممکن واجبا کذا فی بعض الشروح کما یشهد به الوجدان المستقیم والفهم السلیم وهذا بسط فی التعلیق المرضی
قوله الایمان به ای بالجعل البسیط المشار الیه بقوله جعل الکلیات یعنی ان الضمیر المجرور عائد الی المصدر المفهوم من الفعل کما فی قوله
تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی او الایمان بالله سبحانه المذکور فی التسمیة او باوصافه المذکورة من التسبیح وعظمة الشان
ونفی التحدید والتصویر ونفی النتیجة والتغیر وکونه تعالی خالقا للاشیاء کلها ویحتمل ان یرجع الضمیر الی المصدر سوی الجعل مطلقا
بسیطا کان او مرکبا فیه ای فی رجوع الضمیر الی الجعل مطلقا اشارة الی رد القول بالبخت والاتفاق فان فئة ای طائفة
قلیلة قد زعموا ان وجود العالم من غیر سبب موجد وغایة مقصودة وهم ای القائلون بالبخت والاتفاق قد خالفوا البداهة
فی تجویز الترجیح بلا مرجح اذ المرجح هو السبب الموجد فاذا انتفی ذلک انتفی المرجح وفی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات تحقیق المرام علی ما افاده بعض الاعلام
ان الممکن لا یمکن ان یوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلک المرجح اما ممکن فالکلام فیه کالکلام فی ذلک الممکن او واجب وهو المطلوب فمعنی
وجود الواجب یلزمه تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ کل ممکن یفرض فهو ما بالعرض بالقیاس الی المرجح وجوده ولیس هناک علی تقدیر نفی
واجب یکون موجودا بالذات فالقول بوجود الممکنات مع نفی السبب الموجد الموجود بالذات تجویز لتحقق ما بالعرض وهو الممکن بدون ما بالذات وهو الواجب
جل شانه وذلک باطل بالبداهة العقلیة ولا یمکن ان یکون مرجح وجود کل ممکن ممکن آخر لا الی نهایة اذ مجموع سلسلة الممکنات اللامتناهیة ممکن
فلا مرجح وجوده فذلک المجموع ما بالعرض فیمتنع تحقق السلسلة اللامتناهیة راسا من دون ان ینتهی الی ما بالذات وهو الواجب بالذات ولا یمکن
ان یقال ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان کونها موجودة بالذات اما من قبل آحادها او من قبل صفة الاجتماع والاول صریح البطلان اذ کل
من الآحاد ما بالعرض وکذا الثانی اذ الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم یکن احد من الآحاد ما بالذات لم یکن صفة الاجتماع ما بالذات فلم یکن المجموع موجودا
بالذات فثبت وجود موجود واجب لذاته وهو المدعی انتهی بعبارته واستدلوا علیه ای علی ان وجود العالم من غیر سبب موجد بوجوه منها
انه لو کانت للممکن حاجة الی المؤثر لکان فیه ای فی المؤثر تاثیر والا لم یکن المؤثر مؤثرا ففی المؤثر مؤثریة وهی ای المؤثریة صفة ثبوتیة لان کونها
صفة عدمیة ظاهرة البطلان فثبوتها اما فی الذهن فقط او فی الخارج فیکون الحکم بها ای بالصفة الثبوتیة التی هی المؤثریة فی الخارج جهلا مرکبا
ضرورة انه غیر مطابق للواقع لان المفروض ان تلک الصفة لیست ثابتة الا فی الذهن او ثبوتها فی الخارج ایضا ای کما ان ثبوتها فی الذهن
بان تکون المؤثریة قائمة بالمؤثر ومنضمة الیه فکانت من الممکنات اذ الواجب یستحیل قیامه بالغیر فتکون محتاجة الی المؤثر اذ کل ممکن محتاج الی المؤثر
عندکم فیکون فی المؤثر مؤثریة اخری وهذا معنی قوله المحتاجة الی المؤثر فهناک مؤثریة اخری ای ثانیة یتاثر بها المؤثریة الاولی والنظر ای البحث
فیها ای فی المؤثریة الثانیة ایضا کذلک ای کالنظر فی المؤثریة الاولی بان یقال هی صفة ثبوتیة الخ فیلزم التسلسل فی المؤثریات الموجودة
فی الخارج وهو کما تری ثم ان اختلج فی خلدک ان فی هذا المقام احتمالا آخر وهو ان یکون للمؤثریة وجود فی الخارج ولا یکون لها وجود ذهنی
اصلا فازحه بان ذلک الاحتمال باطل ببطلان الشق الثانی علی انه باطل بوجه آخر وهو انه لو لم یکن للمؤثریة وجود ذهنی امتنع ان یحکم الذهن علی المؤثر
بانه مؤثر لان هذا الحکم فرع تصور المؤثریة وهو یستلزم الوجود الذهنی للمؤثریة فاحفظ والجواب عن ذلک الاستدلال ان المؤثریة امر اضافی
حاصل فی الذهن عند تعقل صدور الاثر من المؤثر ولیس فی الخارج شیء بازائها ای بازاء المؤثریة یقوم بالمؤثر فلا تکون محتاجة الی المؤثر

اما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان سميتها بسلم العلوم اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم

حتى يكون لها مؤثرية اخرى ويلزم التسلسل في المؤثريات الموجودة في الخارج ولا يلزم الجعل اذ هي اي المؤثرية ثابتة في نفس الامر مع
قطع النظر عن تعمل العقل وفرض الفارض لا من حيث خصوص لحاظ العقل فقط ومنها ان التاثير اي تاثير المؤثر في وجود الممكن اما في حال
الوجود وهو باطل لانه تحصيل الحاصل او تاثيره في وجود الممكن في حال العدم وهو ايضا باطل لانه اجتماع النقيضين اي الوجود والعدم
وهذا البيان جار في العدم ايضا بان يقال لو كان الممكن محتاجا في عدمه الى المؤثر كان تاثيره في العدم اما حال العدم فيلزم تحصيل الحاصل
او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين فالممكن غير محتاج الى المؤثر لا في وجوده ولا في عدمه والجواب انه فرق ما اي فرق عظيم بين
اخذ الاثر اي اثر المؤثر في زمان حصوله اي حصول الاثر وبين اخذه اي اخذ الاثر بشرط حصوله وتاثير المؤثر انما هو في زمان الحصول لا في
حصول الاثر الحاصل بذلك التاثير لا قبله لا استحالة فيه اي في ذلك التاثير توضيح الجواب على ما افاده بعض اولي الالباب ان تاثير المؤثر
في وجود الممكن انما هو حين وجوده الحاصل بذلك التاثير لا في حال وجود حاصل له قبل التاثير فاللازم وهو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل غير مستحيل
والمستحيل هو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير المؤثر في وجوده حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين كما
ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجود آخر قبل ذلك الوجود حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل
ولا حين كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين وكذا تاثير المؤثر في عدم الممكن انما هو حين عدمه الحاصل بذلك التاثير لا حين عدم حاصل
له من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولا حين وجوده حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان عدم الممكن انما هو حال كونه معدوما بذلك العدم
لا حين كونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولا حين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع النقيضين انتهى ومنها ان التاثير
اي تاثير المؤثر اما في الماهية اي ماهية الممكن فيلزم عدمها اي عدم الماهية عند عدم المؤثر او عدم التاثير فيكون الانسان مثلا فيه مزلي
انه تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية للتوضيح ليس بانسان عند عدمه والشيء يستحيل سلبه عن نفسه تقريره انه لو كانت الماهيات
في ذاتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل فيلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال لما عرفت ان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري او التاثير في الوجود اي وجود الممكن وهو الكلام فيه اي في الوجود وهو الكلام المذكور في الماهية لانه ايضا ماهية من الماهيات
اي لا يكون الوجود وجودا عند عدم المؤثر او عدم التاثير او التاثير في اتصاف الماهية بالوجود كما ذهب اليه اصحاب الجعل المؤلف وهو اي الاتصاف
امر اعتباري انتزاعي لا يستند الى المؤثر والجواب باختيار الشق الاول وهو ان التاثير في الماهية بناء على الجعل البسيط واما القائلون بالجعل المؤلف
فيقولون ان ما يقتضيه الجعل هو ان يكون المجعول امرا عينيا دون المجعول اليه وما يتعلق به الجعل يعني الاتصاف فهذا باختيار الشق الثالث
كذا في الحاشية والوجود والاتصاف تابعان له اي للتاثير في الماهية ولا يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان عند عدمه يعني لا يلزم
سلب الشيء عن نفسه بل يلزم ليسية نفس الانسان كما لا يكون به اي بالتاثير في الماهية الانسان انسانا بل انما يكون به نفس الانسان هذا الجواب
مزيف بان التاثير لما كان في الماهية ومصداقه حملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها فكما يلزم من عدم المؤثر وعدم التاثير ليسية نفس الانسان
كذلك يلزم منه عدم كون الانسان انسانا ايضا والصدق حين عدم المؤثر وعدم التاثير يستلزم الليسية نفس الانسان القضية القائلة الانسان انسان
وهو صريح البطلان لان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع وتقريره ولما لزم من عدم المؤثر وعدم التاثير عدم كون الانسان انسانا لزم من وجود التاثير ووجود المؤثر
كون الانسان انسانا ايضا هذا وفرقة من الحكماء ينكرون الغاية المقصودة فقط اي لا ينكرون العلة الفاعلية ينبغي ان يعلم ان انكار الفاعل يفضي
الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل واما انكار الغاية فيمكن مع الاذعان بالفاعل اما كون الفاعل كاملا في الفاعلية غير محتاج فيها الى

مقدمة

ادراک غرض وغاية او لعدم كونه فاعلا بالارادة والاختيار او لكونه عابثا قال في الحاشية لعل انكارهم الغاية مبني على ان
فاعل العالم كله هو الواجب تعالى وهو تام في الفاعلية فلا يكون لفعله علة غائية وغرض لانها متممة لفاعلية الفاعل وهي كاملة
فيه تعالى شانه وان كان فعله لا يخلو عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار عند المحققين انتهى فان
متموها اي بالغاية المقصودة العلة الغائية والغرض فهو حق لما دريت آنفا انه سبحانه كامل في الفاعلية والعلة الغائية تكون علة لفاعلية
الفاعل ومتممة لها فلا يكون لافعاله تعالى غاية مقصودة فانه غني عن العالمين الا ظلما ترى اي وان لم يريدوا بها العلة الغائية بل ارادوا
بها الحكمة والمصلحة فهو باطل لما دريت ان افعال الواجب تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح والحق في معنى البخت والاتفاق كذا
في الحاشية ان الاشياء عند ما لا تكون متوقعة ومترتبة بالقياس الى شئ لكونها اي الاشياء غير واجبة الحصول معه اي مع ذلك الشئ
وان متصلة كانت الاشياء بالقياس الى اسبابها لا بالقياس الى ذلك الشئ واجب الحصول وهو واجب التحقق لاستحالة تخلف المعلول
عن علته فيقال لها اي للاشياء بالقياس الى ذلك الشئ لا بالقياس الى الاسباب اذ حصلت تلك الاشياء معه اي مع ذلك
الشئ انها كائنة بالبخت والاتفاق كوجدان الخزينة عند حفر البير فان نسبة هذا الوجدان الى حفر البير انما هي على سبيل الاتفاق لكونه
مؤديا اليه في الجملة وان لم يكن بالقياس اليه متوقعا ومترتبا بطريق الدوام والاكثر واما نسبة وجدان الخزينة الى حفر للبير
في موضع مدفون فيه بالكنز لم يتبين بطريق البخت والاتفاق بل يكون واجب الحصول معه ثم الفرق بينهما ان البخت لا يكاد يستعمل الا في الامور
الخطيرة ويكون مبدؤه ارادة من مختار من الناطقين بخلاف الاتفاق فانه اعم هذا وان اشتهيت الخبرة على توضيح المقام فارجع الى
الشمس البازغة وحواشيها والى التعليق المرضي على شرح القاضي قوله مقدمة وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم اي لا يمكن الشروع بدونه
على وجه البصيرة الكاملة اعني تصور العلم بوجه ما اي سواء كان برسمه او بغير رسمه فايراد رسم العلم في المفتتح لقضاء ما هو الواجب للشارع وهو
تصور بوجه ما لا لانه الواجب بعينه والتصديق بموضوعه وغايته انما قال هذا لان نفس الشروع في العلم انما تتوقف على تصور العلم
بوجه ما لعدم امكان الشروع في المجهول المطلق واما الشروع على وجه البصيرة فانما يتوقف على تصور العلم برسمه واما التصديق بموضوعه
وغايته فانما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة كما فصل في موضعه كذا في بعض الحواشي لا يخفى على النفس اليقظى ان ما
ذكره الشارح من المقدمة ما يتوقف عليه الشروع الخ تعريف لمقدمة العلم واما قوله اعني تصور العلم بوجه ما الخ فبيان لمصداقه ولا ارتياب
في انه كما يجب صدق المعرف بالكسر على المعرف بالفتح كذلك يجب صدقه على كل واحد من مصاديق المعرف بالفتح وهذا لا يعقل فيما ذكر
ذلك البعض بل انما يصدق بعض اجزاء المعرف بالكسر على بعض المصاديق من المعرف بالفتح وبعض آخر من تلك الاجزاء
على بعض آخر من المصاديق منه وجملة المقال انه لا يصدق المقدمة بالمعنى المذكور على كل واحد من تصور العلم بوجه ما وغيره وهو كما
ترى فانه لا بد من صدقها عليه ويعتضده ما في الحاشية الزاهدية على شرح الجلالي للتهذيب من ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع
مقدمة العلم فافهم وان اشتهيت التفصيل والتحقيق فارجع الى ما ذكرناه في التعليق المرضي وهي اي المقدمة بالمعنى المذكور مقدمة العلم
واما مقدمة الكتاب فما ذكر من الكلام بيان للموصول قبل المقاصد اي مقاصد الكتاب لارتباطها به اي ارتباط المقاصد بما ذكر ونفعه
فيها اي لنفع ما ذكر في المقاصد سواء توقفت عليه ام لا واذا ثبت المغايرة بين مقدمتي العلم والكتاب فلم يلزم تقدمة الشئ لنفسه
في قولهم المقدمة في بيان حده والتصديق بموضوعه وغايته وهذا التفصيل في مقام آخر وهي اي مقدمة الكتاب محتملة لان تكون عبارة
عن الالفاظ الدالة فقط او عن المعاني فقط او عن مجموعهما كما ذكروا لعله لما لم يكن الكتاب لكونه عبارة عنه من الالفاظ الدالة

الدالة على المعاني ومن المعاني فقط او بجموعها فلما ان المفهوم ان يتوهم انه يحتمل ان يكون كل من الكتاب والمقدمة عبارة عن النقوش الدالة على الالفاظ وحدها او مع المعاني فكيف يصح الحصر في الاحتمالات الثلث المذكورة فانه اضاف بقوله واحتمال النقوش متفرقة او مجموعة منفردة اي مع الانضمام ساقط عن الاعتبار اي اعتبار المصنفين فانهم اي المصنفين يدونون المسائل والتدوين لا يجوز الا بالطرق الثلث المذكورة ولا دخل للنقوش في ذلك اما اطلاق الكتاب على النقوش كما في قولهم اشتريت الكتاب فعلى سبيل المجاز وهذا كله توضيح لقول الشارح فانها اي النقوش ليست مما يقصد بالتدوين فهي ملغاة عند المدونين وتخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ من حيث الدلالة على تلك المعاني اي المعاني المخصوصة المدلولة بالالفاظ المخصوصة نظرا الى ملاحظة لذلك التخصيص الى قوله مايذكر من الكلام فان لفظي الذكر والكلام يستدعيان تخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ فان الذكر لا يوصف به الا الالفاظ والكلام مما اخذ في حد الكلمة المأخوذ في حدها اللفظ وتخصيص مقدمة العلم بالمعاني وحدها اعتبار المقابلة تقريره ان مقدمة الكتاب هي المبحثية بالكسر ومقدمة العلم هي المبحثية بالفتح واذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها فيكون مقدمة العلم عبارة عن المعاني وحدها لان الالفاظ مبنية للمعاني والمعاني مبنية بها ليس بشيء في الذكر كما يوصف به الالفاظ كذلك يوصف به اي بالذكر المعاني غاية الامر ان اتصاف الالفاظ بالذكر بالذات واتصاف المعاني به بالعرض اي بتوسط الالفاظ وهذا الايضر فان الذكر ههنا اعم مما بالذات وبالعرض فاستبان ان تفسير المقدمة بما ذكر لا يصادم ارادة المعاني كالكلام اي لفظ الكلام المأخوذ في تعريف مقدمة الكتاب يشمل الكلام اللفظي وهو الملفوظ والنفسي وهو المعنى الحاصل في العقل فايراد لفظ الكلام في تفسير المقدمة لا ينافي ارادة المعاني ولا يقتضي تخصيصها بالالفاظ بل الترقي الارتباط والنفع المأخوذان في تفسير المقدمة انما هما بالمعاني فقط اي بالذات ولا دخل فيهما للالفاظ الا لكونها دالة على المعاني المخصوصة حتى لو قطع النظر عن هذا الاعتبار لم يحصل الارتباط والنفع بالالفاظ اصلا والمراد منهما ههنا هو الاعم مما بالذات وبالعرض فاخذ الارتباط والنفع في تفسير مقدمة الكتاب بالمعنى الاعم قرينة قطعية على عموم الذكر والكلام كما ان اخذهما بالمعنى الاعم في تفسيرها قرينة قطعية على عموم الارتباط والنفع ثم نقص عليك انه قال بعض الفضلاء ان قول الشارح اذ الذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعاني يحتمل ان يكون معناه ان لفظ ما يذكر ان اخذ من الذكر بالكسر فالموصوف به هو الالفاظ وان اخذ من الذكر بالضم فالموصوف به انما هو المعاني وفيه انه وان كان اوفق اللغة لكن يأباه ظاهر عبارة الشرح مع انه على التقدير الاول لا يصح اخذه من الذكر بالضم وعلى التقدير الثاني لا يجوز كونه مأخوذا من الذكر بالكسر لما تقرر انه لا عموم في المشترك الا ان يحمل على التوزيع ويحتمل ان يكون معناه ان الموصوف بالذكر وان كان هو الالفاظ بالذات لكن يوصف به المعاني ايضا بالعرض وفيه انه يخالف ظاهر عبارة الشرح لكونها ناطقة بالتسوية بين اللفظ والمعنى الا ان يحمل التسوية على صحة اطلاق نفس الذكر على كل منهما وان كان في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض انتهى مختصرا ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم انه لو لم ينحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ بل تعمها والمعاني كليهما يلزم عدم الفرق بين مقدمتي الكتاب والعلم على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها اذ ح تكونان عبارتين عن المعاني فقط والتالي باطل لانهم قائلون بالتغاير بينهما فالمقدم مثله فازاحه بقوله فالتغاير بينهما اي بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق على الاحتمال الثاني وهو كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فمفهوم مقدمة الكتاب ما يذكر من الكلام قبل المقاصد للارتباط والنفع المذكورين ومفهوم مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة ولا مرية في التغاير بين المفهومين وما صدقهما واحد لان المعاني من حيث التعبير بالالفاظ المخصوصة مقدمة الكتاب وادراكاتها مقدمة العلم كما يتضح من تقسيم التصور والتصديق في تفسير التصور المسلم او بها والتصديق بموضوعه وغايته بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات والتغاير بينهما بالاعتبار وهذا التفصيل في تعليق المحشي الا انه لا يخفى ان المراد بالتصديق المعتبر في الموضوع والغاية هو الاذعان فلا يكون التغاير بين

العلم التصور

مقدمة العلم والكتاب على الاحتمال الثاني ايضا بحسب المفهوم والمصداق معا وذلك لان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك فالتصديق
ح لا يكون من اقسام العلم حقيقة فكيف يتحد مجموع التصور بوجهما والتصديق بالموضوع والغاية الذي هو عبارة عن مقدمة العلم
مع نفس المعاني اعني مقدمة الكتاب لان مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد وانا جزء المجموع المذكور اعني التصور بوجهها فهو متحد
مع تلك المعاني لكن المجموع الذي كلامنا فيه ليس كذلك لما عرفت آنفا والتغاير بينهما بحسب الذات اي المصداق ايضا اي كما كان التغاير
بحسب المفهوم على الاحتمالين الباقيين اي الاحتمال الاول والثالث من كون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها او عن المجموع
المركب من الالفاظ والمعاني وذلك لان مصداق مقدمة العلم هو المعاني ومصداق مقدمة الكتاب اما الالفاظ فقط او المجموع
المذكور والتغاير بين هذين المصداقين فى اصح والاولى ان يعد مباحث الالفاظ ويعتبر بيان شرف العلم بان موضوع هذا العلم
اشرف من موضوع ذلك العلم وبيان مرتبته بان يبين ان هذا العلم خادم او رئيس ايضا منها اسے من مقدمة العلم لان مباحث
الالفاظ وغيرها توجب زيادة البصيرة فى الشروع ويحتمل ان يرجع الضمير الى مقدمة الكتاب وظاهر ان الافادة والاستفادة التي
هي غرض من تدوين العلوم تتوقف على تلك المباحث ولا شك فى ارتباطها بالمقاصد وهكذا اخيرها فادرك قوله العلم التصور زاد
المصنف لفظ التصور بعد لفظ العلم اما تنبيها على الترادف بين العلم والتصور المطلق فالمراد بالعلم ح العلم الحصولي مجازا من قبيل
اطلاق العام وارادة الخاص او تنبيها على ان المقسم بالحقيقة ان كان باعتبار الظاهر مطلق العلم ايضا اسقسما لكن لا بحسب الحقيقة
بل بحسب تحققه فى ضمن الحصولي علم حصولي وذلك لاخذ الحصول فى تعريف التصور والمراد بالعلم اذن مطلق العلم الشامل للحصولي
والحضوري وذكر التصور بعد العلم من باب ذكر الخاص بعد العام ولا يكون فى ذكره دلالة على كون التصور مرادفا للعلم اما وعيت انه لا ترادف
بين العلم المطلق والتصور بل يجيء ذكره لذلك التنبيه الا اي ليس المقسم بالحقيقة مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي كليهما ثم اتى
بالمثالين للحضوري بقوله كعلم المجردات لانفسها لا لغيرها فانه حصولي وعلم الواجب تعالى سواء كان لنفسه ولغيره وقد يخص المقسم
بالحصولي الحادث ومن ثمه قيل ان فى لفظ التصور اشارة بعيدة الى ذلك التخصيص فان الحصول الماخوذ فى تعريف التصور مما
استعمل فى عرف الجمهور مرادف الحدوث نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري وهما مختصان بالحصولي الحادث
فالتصور والتصديق المختصان بالبديهي والنظري ايضا يكونان مختصين بالحصولي الحادث لما وعيت ان المختص بالمختص بالشيء يكون مختصا
بذلك الشيء ثم لما كان اختصاص المقسم بالحصولي الحادث مما لم يرض به الشارح فان المقسم عنده الحصولي المطلق الشامل للقديم
والحادث كليهما فقال والحق ان علم المجردات بما هو غير ذواتها وصفاتها فان علمها بذواتها وصفاتها حضوري ثم المراد بالصفات
الصفات العينية لان علم المجردات بالصفات الانتزاعية حصولي لا حضوري حصولي قديم ينقسم الى التصور والتصديق فان استدلال
على كون ذلك العلم حصوليا مناط العالمية والمعلومية فى العلم الحضوري هو وجود الشيء المعلوم للعالم بالكنه بان يكون المعلوم
نفسه اي عين العالم كما فى علم الواجب تعالى بنفسه او يكون المعلوم قائما به اي من العالم كما فى علمنا باوصافنا الانضمامية
او معلولا له كما فى علمه تعالى بالممكنات كلها وجملة المقال ان العلم الحضوري منحصر فى هذه الطرق الثلث واما انتفاء العينية والقائمية بينهما
فغني عن البيان واما انتفاء المعلولية فبينه بقوله والجائزات اي الممكنات من العوالي اي المجردات الى السوافل اي الماديات
رابطية اي محتاجة الذات والوجود والمعلولية بالقياس الى الواجب سبحانه فقط يعني ان الجائزات كلها مفتقرة فى ذواتها ووجوداتها
اليه تعالى بسبب كونها معلولة له سبحانه فلا رجحان لمعلولية المجردات له تعالى على معلولية الماديات لغيرها بل ما هو مساو بالنسبة

في وصف المعلولية له تعالى فلا يتصور كون السوافل معلولة للعوالي فانتفى الطريق الثالث للعلم الحضوري وان متصلة كانت السوافل
بصورها المرتسمة وتخزن فيها اي في العوالي باضافة المبدأ الاول الذي هو المبدأ الفياض تعالى شانه وهذا الارتسام لا يقتضي
معلولية السوافل للعوالي ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان المجردات لما كانت وسائط في صدور الممكنات المادية عن الفياض الحقيقي
اعني الواجب تعالى فتكون علة للماديات فلا بد ان يكون علومها بالماديات حضورية لتحقق علاقة المعلولية وهذا هادم لاساس
ما حققه الشارح بقوله والحق ان آه ذكر ايضا فقط قوله والجائزات من العوالي آه ازاحه بقوله وكونها اي كون العوالي وسائط
لصدور السوافل عنه تعالى لا يوجب ان يكون وجودها اي وجود السوافل لها اي للعوالي بان يكون معلولة لها اذ هو اي الوجود
المذكور من شان الجاعل الحق تعالى واطلاق العلل على الروابط جائز مجازا لا بمعنى الجاعل فالله تعالى خلق عالم الكل باكمل علمه
وارادته وحكمته فكتب باذ دواة الامكان حروف الماهيات وكلمات الهويات ثم لما فرغ عن بيان كون علم العوالي حصوليا
شرع في انقسامه الى التصور والتصديق بقوله فشانها اي شان العوالي بالنسبة الى الكواذب اي التصديقات الكاذبة مجرد
الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان دون التصديق اما وجه ان الحافظ لا يلزم كونه مذعنا لما يحفظه بل لا يجب كونه مدركا
له فان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها وبالنسبة الى الصوادق اي التصديقات الصادقة لما تلى عليك ان التصورات
لا توصف بالصدق والكذب فان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولا حكم في التصورات
فلا صدق ولا كذب فيها كما لا يخفى الحفظ والتصديق جميعا فعلم العوالي بالنسبة الى الكواذب علم تصوري فحسب وبالنسبة
الى الصوادق تصوري وتصديقي جميعا ولا مرية في ان علمها قديم لعدم كونه مسبوقا بالجهل فثبت انقسام الحصولي القديم الى التصور
والتصديق وهو المطلوب ذلك اي الشان المذكور لتبريها اي تنزه العوالي عن الشرور التي هي من توابع المادة ومن
غوايات الوهم اي ضلالاته قال شريف المحققين في شرح المواقف ان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الآخر
والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها بل لها تسلط على ادراكات العاقلة وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن
سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطواعة لها فقد فاز فوزا عظيما انتهى فعلم سبحانه من ان يسخرها لها بل تركها سدى فقد ضل ضلالا
مبينا هكذا في التعليق المرضي بل للترقي والاضراب عما سبق بانكار ما اعترف به ولا يمكن ارتسام الكواذب في العقول لا يبعد ان لا يكون
للكواذب فيها اي في العوالي ارتسام فانها اي العوالي خزانة المعقولات الصرفة دون المعقولات المشوبة اي المخلوطة بالوهم وهي
الكواذب فهي اي المشوبة بالوهم مخزونة في الحافظة التي هي خزانة الموهومات وليست بمخزونة في العوالي فتدبر فيه اشارة الى مناقشة
ظاهرها فلان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم او العقل باعانة الوهم وهي المعاني الجزئية مثل الصداقة والعداوة بين الشخصين وليست خزانة
لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط فيها بنوع من المداخلة
والفرق بين المغالطة ومدركات الوهم اظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي
العالية فتفكر كذا في الحاشية قوله فيها قد تغلط فيها آه لما تقرر عندهم ان القوة الوهمية سلطان القوى ولها تصرف في جميع مدركاتها
قوله فيما والذهول آه توضيح المقام وتنقيح المرام انهم استدلوا على ارتسام صور المعقولات في المجردات بان النفس مدركة للكليات
بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة الوهمية وكما تذهل النفس عن الجزئيات كذلك تذهل عن الكليات
والذهول عبارة عن زوال المدرك عن المدركة مع بقائه في الخزانة بخلاف النسيان فيجب ان يكون للكليات خزانة فتكون هي
باقية فيها عند ذهول النفس عنها ولا يمكن ان يكون على قياس الحافظة لانها قوة جسمانية فلا يرتسم فيها صور الكليات فيكون لها

وهو الحاضر عند المدرك

خزانة اخرى انه تسمى تلك الصور فيها وهي المتخيلة الا احسبك من المرتابين في ان هذا الدليل شامل للكواذب الكلية ايضا اذ مناط
ثبات انها خزانة للمدركات العقل جريان الذهول والذهول يعرض للكواذب الكلية ايضا فثبت انها لا يمكن ان تكون هي الحافظة
فانها لا هي خزانة الجزئيات المادية فلا محالة يكون العقل الفعال خزانة لها فاحفظ **قوله** وهو الحاضر عند المدرك سواء كان المدرك
واجبا او عقلا او نفسا وسواء كان الحاضر نفس المعلوم بان لا يكون بينهما تغاير اصلا كما هو في العلم الحضوري فانه يكفي للانكشاف
حضور المعلوم عند العالم او كان الحاضر غيره اي غير المعلوم ولو بالاعتبار فان الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية
معلوم ومن حيث انه مع العوارض الذهنية علم كما في العلم الحصولي فانه لا يكفي حضور المعلوم لدى العالم للانكشاف بل يحتاج الى اخذ الصورة وهو
ان الحاضر عند المدرك مرآة آلة لملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بالكنه كتصورنا الانسان بالذاتيات كالحيوان الناطق بان يجعل
صورتهما الحاصلة في الذهن مرآة لحصول الانسان فيه وفي العلم بالوجه كتصورنا الانسان بالعرضيات كالضاحك بان يجعل صورته
مرآة لحصوله في الذهن او لا يكون مرآة لملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بكنه الشيء وهو عبارة عن تمثله وحصوله بنفسه في الذهن
كتصور الانسان بنفسه وتصور الحيوان الناطق بنفسه بدون ان يجعل مرآة لحصول الانسان والعلم بوجه الشيء كتصور الضاحك من
حيث انه عرضي للانسان مع قطع النظر عن المرآتية **قال في الحاشية** والفرق بينه وبين العلم بكنه الشيء ان الصورة الحاصلة
اذا لم تكن مرآة لملاحظة شيء فان حصلت من حيث انها عرضية وخاصة لشيء ما فهي بالقياس الى ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا
فهي علم بكنه الشيء كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن وخطر معه بالبال انه عرضي للانسان وان لم يكن مرآة لملاحظته كان بالقياس
الى الانسان علما بوجه الشيء وبالقياس الى نفسه بكنه الشيء مع كون الصورة الواحدة علما بوجه الشيء وبكنه الشيء مخصوص بالعرضيات لا الذاتيات
كالحيوان الناطق مثلا اذا لم تكن مرآة لملاحظة الانسان وحصل في الذهن من حيث انه حد للانسان فكونه كان علما بكنه الشيء مطلقا
قيس الى الانسان والى نفسه فتامل انتهى **قوله** فيهما والفرق بينه اي بين العلم بوجه الشيء ثم المقصود منه ازاحة ما يتوهم من انه لا تحقق للعلم
بوجه الشيء بل هو مندرج في العلم بكنه الشيء لان الغرض منهما الوجه اذ ذو الوجه فعلى الاول انما المعلوم هو الوجه دون ذي الوجه لبطلان
كون الشيء معلوما بدون ان يقصد ذلك الشيء وعلم الوجه هو علم الشيء بكنهه وعلى الثاني انما يكون هو العلم بالوجه لا بوجه الشيء لما دريت ان المرآة
عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منه الى الشيء آخر فاذا لاحظنا الوجه بانه وجه شيء فلا بد من الالتفات الى ذلك الشيء فيما حاصله انه فرق
ما بين كون الوجه مرآة الذي الوجه وكونه ملحوظا من حيث انه عرضي الذي الوجه فالاول علم بالوجه والثاني علم بوجه **قوله** فيهما والا فهي علم
بكنه الشيء اي وان لم يكن حصول الصورة من حيث عرضيتها الشيء ما **قوله** فيهما وكون الصورة الواحدة الخ دفع لما يتوهم من ان الحاصل في العلم
بوجه الشيء انما هو العلم بنفسه الوجه وهو العلم بكنه الوجه لا بوجه فلم يحصل الفرق بين العلم بوجه الشيء والعلم بكنه الشيء بل اللازم مما ذكر اجتماع العلم بوجه الشيء والعلم
بكنه الشيء ولا بأس فيه لانهما بالاعتبارين المختلفين كما ذكره الشارح **قوله** فيهما مخصوص بالعرضيات فلا يتوهم ان الاعتبارات تجري
في الذاتيات ايضا فيزيد الاقسام على الاربعة ويبطل الحصر فجعل المصنف المقسم اي مقسم التصور والتصديق مطلق العلم قال المحقق الكرى
فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزمه من الانحصار فيهما يجريان في نفس
العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وان كان من احكام الحصولي الحادث خصوصياته فافهم واستقم الا انه يجعل المقسم العلم الحصولي
المطلق كما هو ذوق طائفة والحصولي الحادث كما هو مختار الجمهور حيث صرح الفاضل البهاري بان الجمهور جعلوا اختصاص التصور والتصديق
بالحصولي الحادث بناء على ما قلنا في التعليق المرضي من انهم اجمعوا على ان الحضوري مطلقا والحصولي القديم لا يكون منقسما الى التصور والتصديق

والحق انه من اجلى البديهيات

انتهى فالمراد من الاجماع اجماع الجمهور كما عرفت لا اجماع القوم كافة فلا يتوهم بانه فادركه اذ لا حاجة الى التخصيص كما لا يخفى عليك ان احكام
الخصوص تجري في المطلق فانحصار مطلق العلم في البديهي والنظري اللذين هما من احكام الحصولي الحادث ليس الا انحصار فرده
فيها لصحة اسناد حكم فرد من افراد المطلق اليه هذا والتحقيق في التعليق المرضي ان التعميم انسب بقواعد الفن اي فن المنطق فان مسائله تكون قواعد
كلية شاملة لجميع افراد موضوع العلم وفيه اختلاج بين لان التعميم عبارة عن كون الحكم متناولا لكل فرد فرد ولا ريب في عدم استقامة اذ الانقسام
الى البديهي والنظري انما يتاتى في الحصولي الحادث فقط لا في كل فرد من افراد مطلق العلم فتخصيص مورد القسمة انسب لا فهام
من التعميم المفضي الى الابهام فافهم فان قلت كيف يصح ذلك اي جعل المقسم مطلق العلم فان المعتبر في موارد التقسيم انما هو الشيء
المطلق بالتوصيف اعني موضوع القضية الطبيعية اي الماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لكن لا بان يعتبر الاطلاق قيدا والا لم تبق
مطلقة بل صارت مقيدة بل الاطلاق انما هو شرح وعنوان لمرتبة من مراتب الماهية ولا يسري اليها احكام الخصوص اصلا لكون
الاطلاق منافيا للخصوص وانما توجد في الذهن ومن ثمة تسمعهم يقولون ان القضية المنعقدة منه تكون ذهنية لا حقيقية كما قيل
لا مطلق الشيء بالاضافة اعني موضوع المهملة القدمائية اعني الماهية الماخوذة لا بشرط شيء وهي تصلح للتكثر والتوحد وتوجد بعين وجود
الاشخاص وتتعين بتعينات متفاوتة ويجري فيها احكام العموم والخصوص جميعا كما هو مشروح في موضعه فان المقسم يجب ان يوخذ
من حيث العموم والاشتراك فان التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى امر واحد قابل للعموم والاشتراك وهذا الامر هو المقسم فلا بد من
اخذ العموم والاشتراك فيه فثبت ان المقسم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء قلت اولا لا نسلم ان المقسم هو الشيء المطلق لان التقسيم عبارة
عن ضم قيود متخالفة الى الشيء ومن البين ان هذا الضم انما يمكن الى نفس الشيء لا بشرط شيء كيف وضم القيود المتخالفة المخصصة لا يصلح له الشيء
المطلق من حيث الاطلاق ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بكون المقسم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فاسد والايراد مبني على الفاسد
فهذا الايراد غير قمين لان يصغى اليه وثانيا انه لو تنزل عن ذلك كله وسلم ان المقسم هو الشيء المطلق لا مطلق الشيء فقد يجعل مورد القسمة جنس
المقسم يعني ان كون المقسم الشيء المطلق انما هو في المقسم الحقيقي لا في المقسم الظاهري ولكن قد يجعل المقسم في الظاهر جنس ما هو المقسم بالحقيقة
اعني النوع وهو الماخوذ مع الاطلاق اي الشيء المطلق واما جنسه فهو الماخوذ لا بشرط شيء وهو المراد بمطلق الشيء كما هو ههنا اي في
تقسيم العلم الى التصور والتصديق فانه جعل المقسم ههنا مطلق العلم فلا بد من ان يوخذ ذلك الجنس اعني مطلق العلم لا بشرط شيء حتى يصح
اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوعه حقيقة اليه اي الى الجنس وذلك لما دريت ان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشيء لا الشيء المطلق
واما ذلك النوع اي نوع العلم الذي هو الجنس اعني الحصولي او الحصولي الحادث وهو المقسم للتصور والتصديق بالحقيقة لا بحسب الظاهر
فهو ماخوذ بحسب الاطلاق وبحسب التعميم كما هو المعتبر فالحصولي المطلق او الحصولي الحادث المطلق منقسم الى التصور والتصديق قوله والحق
انه اي العلم من اجلى البديهيات هذا هو المختار عند المحققين قال المحقق في شرح الاشارات اعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية العلم اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ومنهم من
ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف انتهى بملخصه وهذا نص على ان ماهية الادراك بديهية واضحة لشدة وضوح حقيقته
عن التعريف وخفاؤها انما هو لشدة وضوحها كما قال الشارح وانما اختفى جوهر ذاته اي ذات العلم لشدة وضوحها اي وضوح ذات العلم فلا يتوهم
ان ماهية العلم قد اختفت على العلماء الراسخين حتى اختلفوا فيها فعرفوه بتعريفات شتى وحصل منه الاختلاف في كونه من مقولة الكيف او الاضافة او
الانفعال فكيف يصح كون العلم من اجلى البديهيات وذلك لان اختفاء الماهية قد يكون لشدة وضوحها كما انه يكون لشدة خفائها

في نفسها واختفاء ماهية العلم انما هو من القسم الاول لا من القسم الثاني فلا يخل في كونها من اجلى البديهيات كما ان من المحسوسات
تشبيه المعقول بالمحسوس للايضاح ما يبلغ في الظهور بحيث يمنع عن تمام الابصار كالشمس كذلك من المعقولات ما يبلغ فيه اي في الظهور الى حد
حتى يمنع عن تمام الادراك كالعلم تقريره انه كما ان الباصرة تتحير عند مشاهدة الشمس لاجل كمال نورها فكذلك البصيرة تدهش عند مطالعة اجلى
البديهيات كالعلم لاجل تمام وضوحها فانه مبدأ ظهور الاشياء فان كل شيء انما ينكشف بالعلم كما ان الوجود مبدأ الآثار والشمس مبدأ الابصار
فيجب ان يكون العلم في نفسه اظهرها اي اظهر الاشياء ليس فيه شائبة ظلمة الاضافة بيانية اي شيء من ظلمة كما ان النحو هو النور ولهذا اي الاختفاء
جوهر ذاته من شدة الوضوح بحيث يمنع عن كمال الادراك وهو ادراك كنهه لا لانه خفي في نفسه كذا في الحاشية فيفتقر العلم الى
التنبيه لا لازالة خفائه فانه ليس خفيا في نفسه بل لان عقولنا تعجز عن اكتناهه كما ان الخفاش تعجز عن مشاهدة الشمس قال في الحاشية
اضراب عما يفهم من السابق ان شدة الوضوح توجب اختفاء جوهر ذاته فاعرض بانه لا يوجب الاختفاء في جوهر ذاته بل توجب عجز العقول
عن تمام ادراكه انتهى فهذا التنبيه تشبيه الماء الموضوع في الاناء لرؤية تمثال الشمس في صورتها المحسوسة وفيه نظر معارضة من تلقاء
القائلين بنظرية العلم على الذاهبين الى بداهته لان العلم من مقولة الكيف ومعناه ح هو الصورة الحاصلة كما هو المشهور على المذهب
الاصح او من مقولة الاضافة فمعناه حصول الصورة او من الانفعال ومعناه اذن انتقاش النفس بالصورة الحاصلة كما قيل اشارة الى
مرجوحية هذين المذهبين توضيح المرام ان العلم على تقدير كونه من الاضافة يكون من الامور الانتزاعية التي لا تحصل لها الا بعد الانتزاع
وهو كما ترى وان كان من الانفعال لكان القبول داخلة في الانكشاف والبداهة تشهد بان الانكشاف انما يحصل بمجرد الصورة
لا دخل فيه للقبول مع على كل تقدير من التقادير الثلثة المذكورة يجب له فصل مقوم لماهيته ليمتاز ماهيته عن سائر الماهيات المشاركة
معها في تلك المقولة فيثبت له اي للعلم حد موصل الى تصوره بالكنه وهو اي التصور بالكنه مختص بالنظريات فيكون العلم نظريا لا بديهيا
فضلا عن كونه اجلى البديهيات وقد يزيف ذلك الاختصاص بانه لم لا يجوز ان يحصل الحد دفعة ثم يحصل المحدود دفعة كما ان صاحب
القوة القدسية يحصل عنده صورة الدليل دفعة فيحصل له النتيجة دفعة فالقول باختصاص التصور بالكنه بالنظريات غير صحيح بل كما يجوز ان يكون التنبيه
على القضايا الضرورية في صورة الدليل كذلك يجوز ان يكون معرف الضروريات التصورية في صورة الحد الا ان يقال جواب عن ذلك النظر كونه
اي كون العلم كيفا او غيره من الاضافة والانفعال من قبيل كون فصول الحقائق الجوهرية جوهرا هذا المحمول على التمثيل دون الحصر ادعيت ان
فصل كل نوع من اية مقولة كان يصدق عليه المقولة التي يندرج تحتها النوع صدقا عرضيا فان صدق الجنس على الفصل صدق عرضي
ثم تقرير الجواب بان اندراج حقيقة العلم تحت مقولة من المقولات مسلم لكن لا يلزم منه ان تكون المقولة جنسا لها لجواز ان يكون ذلك الاندراج
من قبيل اندراج فصول انواع المقولة تحتها لما تقرر لديهم ان الفصول بسائط عقلية فلا يكون المقولة جنسا لها فصدق المقولة عليها
انما هو من قبيل صدق اللوازم على ملزوماتها فكذلك يجوز ان يكون حقيقة العلم بسيطة عقلية وتكون مندرجة تحت مقولة ولا تكون
المقولة جنسا لها حتى يكون لها فصل فتكون متصورة بالكنه ثم ان اختلج في صدرك انه قد ثبت في مقامه ان موجودا ما لا يخلو من ان يكون
مندرجا تحت مقولة من المقولات بان يكون جنسا له فما المحذور فازحه بقوله وجنسية المقولات اي كون المقولات اجناسا انما هي لما تحتها
بالقياس الى المركبات التي هي تحتها اي تحت المقولات لا بالقياس الى البسائط فان المقولات بالنسبة اليها اعراض عامة لا اجناس
والا لزم تركبها ولا شك ان العلم من الحقائق البسيطة كما عرفت فالمحذور مقطوع فان توهم ان المقولات اذا كانت اجناسا للمركبات
واعراضا عامة للبسائط فيلزم كونها مشككة لتحقق مناط التشكيك وهو التفاوت في المصداق وذلك ينافي مسلك المشائين من عدم
جريان التشكيك في الذاتيات اجيب بان ذلك الامتناع عندهم انما هو بالنسبة الى ما هي ذاتية له لا بالقياس الى جميع ما يصدق هي عليه

فما یصدق علیه الکیف صدقا ذاتیا کالانواع المرکبة المندرجة تحته فالتشکیک فیه ممتنع بخلاف ما یصدق علیه الکیف صدقا عرضیا کالانواع البسیطة المندرجة تحته فانه غیر ممتنع فیه ثم بین جوابا آخر عن ذلک النظر بقوله او یقال المطلوب فی مقام اثبات بداهة العلم بداهته بالصورة الاجمالیة وهی لاتنافی نظریته ای نظریة العلم بالصورة التفصیلیة والثابت بالنظر السالف انما هو تلک النظریة وهذا الایصاد ومن المطلوب بناء علی ان البداهة والنظریة تختلفان بالعلم الاجمالی والتفصیلی فیجوز ان یکون العلم الاجمالی بشیٔ بدیهیا والعلم التفصیلی بذلک الشیٔ نظریا ثم توضیح الجواب ان المطلوب بداهة العلم بکنهه واما علمه بالکنه فنظری لما شاع بین المحدثین من ان العلم بالکنه مختص بالنظریات والعلم بکنه الشیٔ مخصوص بالبدیهیات فانهم زعموا ان الحاصل بالذات فی العلم بالکنه والعلم بالوجه هی الذاتیات والعرضیات واما نفس الذات فهی حاصلة بالعرض فالعلم بکنه الشیٔ لایکتسب من ذاتیاته فهو غیر مکتسب اذ المکتسب ما الذاتیات والعرضیات هذا والتحقیق فی بعض الحواشی والحق فی جواب النظر المذکور انه ای العلم لیس کیفا ولا غیره من المقولات کما سیظهر من ان العلم نفس الواجب عز مجده فهو لیس بمندرج تحت مقولة من المقولات والا یلزم کونه تعالی مندرجا تحت مقولة فیلزم ترکیبه تعالی عن ذلک فالقول بان العلم مندرج تحت مقولة فله جنس فله فصل فله حد فثبت ان له کاسبا ساقط عن اصله لایخفی علی اللبیب ان العلم علی مذهب الشارح لایکون بدیهیا ولانظریا بل یکون ممتنع التصور بالکنه وبکنهه فاقتحام هذا التحقیق فی هذا المقام غیر مناسب فانه لایصلح لان یکون جوابا عن النظر الوارد علی القائلین ببداهة العلم الا ان یقال انه انما اتی به تنبیها علی ما هو الحق عنده فی مبحث العلم ولیس جوابا عن النظر فادرک هذا وما قیل القائل فخر الملة والدین الرازی مستدلا علی بداهة العلم ان کل ما هو غیره ای غیر العلم لایعلم الا به ای بالعلم فلو انعکس الامر بان لایعلم العلم الا بالغیر یلزم الدور لتوقف معلومیة کل منهما علی معلومیة الغیر ثم توضیح الاستدلال ان العلم لو کان کسبیا فلا یکون الاکتساب الا بغیر لامتناع اکتساب الشیٔ بنفسه فذلک الغیر یجب ان یکون معلوما والا لزم اکتساب الشیٔ عما هو مجهول وهو کما تری فذلک الغیر لما یعلم بعلم فلو علم العلم بالغیر یلزم الدور وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فبطل نظریة العلم وثبت بداهته فلیرجع الی ما قلنا من ان العلم مبدأ ظهور الاشیاء فیجب ان یکون فی نفسه ظاهرا اذ حاصله ای حاصل قیل انه ای العلم مبدأ ظهور الغیر فانه لاینکشف الا بتعلق فرد من افراد العلم فیجب ان یکون نورا بنفسه ظاهرا لذاته لا بغیره والا فهو ای العلم نور وظهور بالعرض ای بواسطة الغیر نوریته ای نوریة العلم وظهوره مستفاد من الغیر فذلک الغیر اما نور ومبدأ ظهور بذاته فهو ای الغیر العلم حقیقة لانا فرضناه علما اولا لان حقیقة العلم ما هو مبدأ النور والظهور بذاته او نوریته ظل نور العلم فیدور اذ نوریة العلم مستفادة من الغیر ونوریة الغیر مستفادة من العلم فیتحقق ما بالعرض فان استفادة نوریة الغیر لما کانت من نوریة العلم کانت نوریة الغیر بالعرض واستفادة نوریة العلم لما کانت من نوریة الغیر کانت نوریة العلم ایضا بالعرض فاستبان ان کل واحد من ظهور العلم وظهور الغیر موقوف علی صاحبه فیکون کل منهما ما بالعرض بالقیاس الی الآخر فتحقق الدور مستلزم لتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال لاستدعائه الاستغناء عن اثبات الصانع عز مجده وکذا تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات علی تقدیر التسلسل بان یقال او نوریة الغیر ظل نور آخر سوی العلم ونوریة هذا الآخر ظل نور آخر وهکذا ثم لما کان لمتشکک ان یشکک ان حاصل ما ذکره الشارح فی توجیه الاستدلال المذکور ان العلم مبدأ ظهور الغیر وانکشافه فان کان ظاهرا بنفسه ومنکشفا بذاته فهو المطلوب وان کان ظاهرا بالعرض ای من جهة الغیر فنوریة ذلک الغیر اما ظل نور العلم فیدور او ظل نور آخر غیر العلم فننتقل الکلام الیه فیتسلسل فاللازم احد الامرین اما الدور او التسلسل والمستدل ذکر الدور فقط ولم یتعرض للزوم التسلسل فهذا التوجیه غیر مطابق لکلام المستدل ازاحه الشارح بقوله انما خص المستدل الدور بالذکر دون التسلسل لانه ای الدور اظهر من التسلسل فی لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات یعنی لیس وجه تخصیص الدور بالذکر ان اللازم هو الدور فقط علی سبیل القطع دون التسلسل حتی یلزم عدم کون التوجیه مطابقا لمقال المستدل بل الوجه ان لزوم المحال یعنی تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر واوضح

على تقدير الدور لازم لزومه على تقدير التسلسل اذ لزومه على هذا التقدير انما هو بعد لحاظ ان مجموع سلسلة الاعتبارات الغير المتناهية
كالجزء الاول من السلسلة في ان نوريته مستفادة من الغير فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بخلاف الدور فان لزومه فيه
لا يفتقر الى هذه الملاحظة لان نورية كل من الغير والعلم مستفادة من الآخر وليس هناك ما هو نور بالذات وجملة المقال ان الدور والتسلسل
وان كانا متساويين في نفس لزوم المحذور ولكن عدم اوضحية على تقدير التسلسل لم يرخص المستدل لذكره فافهم فان قيل اي اعترض على
ذلك الاستدلال ثم هذا التفريع على كون الاستدلال راجعا الى ما ذكره الشارح يجوز ان لا يتوقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم تفصيل
هذا الاعتراض موقوف على بيان الفرق بين حصول الشيء وتصوره وهو ان ارتسام ماهية العلم في النفس يكون على وجهين احدهما
ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب
لاتصافها بها من غير ان تتصورها وثانيهما ان ترتسم الشجاعة في النفس بصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة
الذي لا يوجب اتصاف النفس بها اذا دريت هذا فتقرير الاعتراض ان الموقوف على تصور الغير على تقدير كون العلم كسبيا انما
هو تصور حقيقة العلم وليس تصور الغير موقوفا على تصور حقيقة العلم حتى يلزم الدور بل على حصوله لامتناع حصول المقيد بدون حصول المطلق سالبة
لان القائل لم يقل بان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه مترتب على تعلق العلم
فلو كان العلم منكشفا وظاهرا بتعلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان المتنازع فيه ان حقيقة
الكلية هل هي مكتسبة او بديهية لا في كونه مبدأ الانكشاف كذا في الحاشية قوله فيهما والفرق بين الامرين اي بين توقف تصور الغير على
تصور العلم وبين توقف انكشاف الغير على تعلق العلم به ظاهر لا سترة فيه اذ الاول في حيز البطلان لما دريت ان تصور العلم انما هو مبدأ الانكشاف
حقيقة العلم لا انكشاف شيء ما سواها بخلاف الثاني فانه مسلم بلا مرية قوله فيهما الا ان يقال آه المقصود منه تزييف التوجيه الذي افاده المحشي
بتتميم الدليل السالف وتوضيحه ان ذلك التوجيه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدأ الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان الغير مبدأ الانكشاف فهو ان كان مبدأ الانكشاف لذاته فهو العلم والا فان
كان مبدأ الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فان كان ذلك الغير مبدأ الانكشاف بالذات فهو العلم والا فهناك
مبدأ آخر للانكشاف الكلام فيه الكلام فيلزم التسلسل لكن لا كلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بل في كون حقيقته بديهية او نظرية
ولا يلزم شيء من المحذورين اعني الدور والتسلسل على تقدير كون تلك الحقيقة نظرية اذ ح انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به
لا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوف على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان
انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم ويكون
تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير لكان دورا واذ ليس فليس هكذا في بعض الحواشي وقيل القائل حجة الاسلام ابو محمد الغزالي حيث
افاد ان العلم ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده الحقيقي الذي يقصد به ابتداء تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك التعسر في اكثر الاشياء بل في المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الحقيقية
فالمراد بالتحديد على الوجه الحقيقي هو التحديد على الوجه المطابق للحقيقة الموجودة في نفس الامر نظري تحديده اي تحديد العلم على الوجه الحقيقي
قد عرفت ما هو المراد منه آنفا بعبارة جامعة للذاتيات اي بالجنس والفصل القريبين متعسر اي وصل الى حد التعذر فانه لا يقدر عليه
الا اصحاب النفس القدسية لانا قد عجزنا في تحديد الحقيقي للصواب بالتوصيف اي التحديد الحقيقي لاكثر الحسيات اي المدركات الحسية كرائحة المسك
مثال لما هو محسوس بالشم فنحن في تحديد الادراك الذي هو من العقليات اعجز لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة ولكنا

قد شرح الظاهر فشرع يعني قد تبين باسم العلم بمعنى اليقين بتقسيم محرر جيد اي بحصل تميزه عن سائر الماهيات كما قلنا الاعتقاد واما جازم
اي موصل الى حد اليقين او غير جازم شامل للظن والشك والوهم والجازم اما مطابق للواقع اولا وهو الجهل المركب والمطابق اما ثابت اي
راسخ بحيث لا يزول بتشكيك المشكك او لا يكون ثابتا كالتقليد فقد خرج اي حصل عنه اي عن التقسيم ان العلم بمعنى اليقين اعتقاد جازم
خرج به الظن والشك والوهم مطابق احترز به عن الجهل المركب ثابت خرج به التقليد او نشرح ماهية العلم بمثال فهو معطوف على قوله بتقسيم
والمراد بالمثال ههنا ما يكون جزئيا من جزئيات الشيء ويكون ذكره للايضاح الكلي وهذا هو المشهور بين الجمهور وقد يطلق بمعنى تشبيه شيء
بشيء للايضاح جزئي كما قلنا العلم كاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين وبان الاثنين ضعف الواحد ثم لما زعم الفاضل الآمدي ان في كلام
حجة الاسلام تهافتا حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه فالقسمة والمثال ان افادا التمييز فيعرف
بهما فلا يصح الحكم بتعسر التحديد والا فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف العلم بالقسمة والمثال فازاله الشارح بقوله اما التحديد
الاسمي للعلم وهو عبارة عما يفيد تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن كونه موجودا في الواقع والطالب له ما الشارحة للاسم
فالغير لتعسر التحديد الحقيقي وهو عبارة عما يفيد تصور الشيء بعد العلم بوجوده في الواقع والطالب له ما الحقيقية ثم اعلم ان وجه الازاحة
ماخوذ مما افاده السيد السند في حواشيه على شرح مختصر الاصول بان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقي والمحكوم عليها بافادة المثال والقسمة
اياه هو التحديد الاسمي فلا تهافت بين الكلامين المذكورين اصلا ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين التحديدين فادرك لا يخفى على المنصف
ان في ذلك الوجه انما يحتاج اليه ان كان في كلام الامام الغزالي ما يدل على انه حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان القسمة والمثال يفيدان تحديده وليس
كذلك فانه حكم بتعسر الحد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال ومن البين انه لا تهافت في هذا الكلام فانه لا يلزم من تعسر الحد
تعسر التعريف ولذا قال السيد المحقق انما قال بتعسر التحديد دون تعسر التعريف هذا فمن استبعد كما استبعده الفاضل الآمدي كما عرفت آنفا بان القسمة
والمثال ان افادا التمييز فيعرف العلم بهما والا فلا اي فلا يعرف بهما فقد عرفت وجه الاستبعاد مفصلا فقد ذكر فبعيد عن المرتبة اي الطبيعة درية
وجه البعد آنفا فقد ذكر نعم المقصود منه بيان منشأ الغلط لو كان المطلوب اي مطلوب الامام حجة الاسلام نفي التحديد اي تحديد العلم مطلقا اي
حقيقيا كان او اسميا كذا في الحاشية ثم اثبت لمعرفته اي معرفة العلم طريق هو القسمة والمثال لكان له اي للاستبعاد وجه وجيه اذ يلزم
التهافت بين كلامي الامام قطعا والتالي باطل فالمقدم مثله قيل اي اجيب عن ذلك الاستبعاد والمجيب شارح مختصر الاصول ان افادتهما التمييز اي
افادة القسمة والمثال تمييز العلم عما عداه لا تستلزم كونهما صالحا للتعريف اي تعريف العلم تقرير الجواب انا نختار الشق الاول من الترديد وهو
انا نختار ان القسمة والمثال يفيدان التمييز لكن افادتهما التمييز لا تستلزم صلوحهما للتعريف حتى يلزم التحديد وبجواز ان لا يعرف بهما اي
بالقسمة مشتغل بهما بين الثبوت للحدود وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم حتى يعرف العلم به اي باللازم البين فالعلم يتميز بالقسمة
والمثال مع تعسر تعريفه والحاصل ان المستفاد منهما لا يصلح لكونه معرفا للعلم ساقط خبر لقوله قيل لما هو المشهور بين الجمهور وذكره ما افاده
السيد المحقق في حواشيه على شرح المختصر من ان القسمة الحقيقية التي هي عبارة عن ضم قيود مختلفة الى امر مشترك بين الاشياء وانما
قيد القسمة بالحقيقية احترازا عن القسمة اللفظية فانها لا تستدعي امرا مشتركا بين الاقسام كتقسيم لفظ العين الى الفوارة والذهب والباصرة
مثلا الا انطوائها على المشترك وهو المقسم والمميز المراد به القيود تشتمل على تعريفات اقسامها فالقسمة تفيد تعريف العلم قطعا واما اشتمال التعريف
على اللازم البين الثبوت فغير لازم والمثال فما آله الى الرسم لانه تعريف بالمشابهة المختصة بالمعرف والتعريف بها رسم والرسم من اقسام
التعريف فلا وجه للحكم بتعسر تعريف العلم كما لا يخفى وذهب طائفة الى انه اي ان العلم نظري لكن لا يتعسر تحديده وقد ذكروا الفاء للتعليل
او التعريف اي للعلم حدودا عديدة في الكتب الكلامية منها ان العلم اعتقاد الشيء على ما هو عليه عن ضرورة او دليل ذهب اليه بعض المعتزلة

كالنور والسرور

ومنها انه معرفة المعلوم على ما هو به وهذا ما اختاره القاضي ابوبكر الباقلاني ومنها انه عبارة عن الذي يوجب كون من قام به عالما وهذا المختار الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال شارح المواقف اجود تعريفاته انه صفة توجب تمييزا لا تحتمل النقيض هذا وتحقيق الحق في شرح الايقاظات وشرح المواقف فتبصر لايقال النظرية والبداهة من خواص العلم الحصولي الحادث كما تقرر في مقره وعلم العلم علم حضوري لما تقرر في مبحثه من ان علم النفس بذاتها وصفاتها العينية حضوري فلا يعقل كونه بديهيا او نظريا فكيف يصح نزاع العقلاء في بداهته ونظريته لان العلم جواب عن ذلك الاعتراض المتعلق بماهيته اي ماهية العلم الكلية علم حصولي لانها ليست من الصفات الانضمامية للنفس حتى يكون علمها حضوريا بل هي حقيقة من الحقائق التصورية وعلمها علم حصولي لا حضوري وهو المتنازع فيه في هذا المقام واما العلم المتعلق بفرد من الماهية الكلية فلا شك في كونه حضوريا ولا كلام فيه **قوله كالنور والسرور** اعلم ان المصنف صرح ان المراد ببداهتهما اي بداهة النور والسرور بالصورة الاجمالية التي هي للمحدود ولا الصورة التفصيلية التي هي للحد فيجوز ان يكونا اي النور والسرور نظريين بالصورة التفصيلية وهكذا حال كل حقيقة مركبة فانها بديهية بالصورة الاجمالية ونظرية بالصورة التفصيلية ومن ههنا اي مما ذكر من ان المراد ببداهتهما بالصورة الاجمالية ونظريتهما بالصورة التفصيلية يقترح اي يستنبط في القاموس المحيط الاقتراح ارتجال الكلام واستنباط الشيء من غير سماع انتهى ان النزاع ههنا اي في ان العلم بديهي او نظري لفظي وهو عبارة عن تنازع المتنازعين في لفظ واحد بان يريد احدهما معنى ويحكم عليه بحكم والآخر معنى آخر ويحكم عليه بحكم آخر كما يقول احد زيد كلمة ويريد به مصطلح النحويين ويقول الآخر ليس بكلمة ويريد مصطلح الميزانيين ثم نتلو عليك ان في هذا المقام نزاعا لفظيا آخر وهو ان الاختلاف في التحديد الحقيقي للعلم او في تعريفه مطلقا فالظاهر من المستصفى ان تحديده الحقيقي عسير جدا وليس طريق معرفته الا المثال والقسمة والمصرح من بعض العبارات عسر التعريف مطلقا **قال في الحاشية** هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء الحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين اما على تقدير بساطتها وبناء البداهة على البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهى **قوله فيها** هذا اي كون النزاع بين بداهة العلم ونظريته لفظيا **قوله فيما عند الفريقين** اي القائلين ببداهة العلم والقائلين بنظريته هذا وان اشتهيت التوضيح فارجع الى التعليق المرضي فان من قال بنظريته اي نظرية العلم اراد صورتها التفصيلية ومن ذهب الى بداهته اراد صورة الاجمالية قال المصنف في الحاشية المنهية الاول اي النور من الحسيات اي من الامور المحسوسة والثاني اي السرور من الوجدانيات لانه كيفية عارضة للنفس فهو من الامور المعقولة والظاهر ان قوله كالنور والسرور التنظير اي تنظير للعلم وذلك لعدم الاحتياج الى حذف المضاف ثم التنظير عبارة عن تشبيه امر في الحكم بامر آخر مغاير له وايضاحه بذلك كتشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور اي الظهور في حكم البداهة يعني كما ان النور والسرور بديهيان كذلك العلم المطلق بديهي وهذا انما يصح اذا كان البداهة والنظرية صفتين للمعلوم والا فكيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبداهة كذا في بعض الشروح ويمكن ان يجعل قوله كالنور والسرور اشارة الى ما هو المشهور في هذا المقام وهو التمثيل لا التفسير بايراد امر جزئي لايضاح التمثيل بان يكون ذلك الامر من افراده وداخلا تحته ويقال كالعلم بالنور والسرور اي بتقدير لفظ العلم قبل النور والسرور ليكونا من افراد مطلق العلم واذن يكون دعوى البداهة مع الدليل بان يقال وهذا اي علم النور والسرور علم خاص بديهي وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام فالعلم المطلق ايضا يكون بديهيا وهو المطلوب واما على تقدير التنظير يكون دعوى بداهة العلم المطلق بلا دليل فلا يتم الا بدعوى بداهة بداهته ويرد عليه اي على استلزام بداهة الخاص لبداهة العام المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا للخاص ومنع كون الخاص مدركا بالكنه يعني ان ذلك الاستلزام موقوف على شرطين متعارفين احدهما في جانب العام وهو كونه ذاتيا للخاص وثانيهما في جانب الخاص وهو كونه متصورا بالكنه لا بالوجه وهذان الشرطان ممنوعان فيما نحن بصدده لجواز ان يكون مفهوم العلم

الاول من الحسيات والثاني من الوجدانيات والظاهر التنظير ويمكن ان يجعل اشارة الى ما هو المشهور في مثل هذا المقام ويقال المعنى كالعلم بالنور والعلم بالسرور وهذا علم خاص بديهي وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه ولمن عنده ضمن طريق ذوق فرع هذين المنعين لكن خوف المجادلين لا يرخص الى ذكره ١٢ منه

الاول من الحسيات والثاني من الوجدانيات تشبيه او تنبيه والمعنى على الثاني كالعلم بالنور والسرور وهو اشارة الى ما هو المشهور من ان بداهة الخاص تستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من ان ذلك انما يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع ويمكن ان يقال ان النور اذا كان معلوما بالضرورة من حيث الكنه كان هذا الوجه ذاتيا له وان كان غير متصور بالكنه او لا كان مستلزما لبداهة مفهوم الكنه فنقول العلم بالنور معلوم بداهة من حيث العلم الذي هو من لوازمه الا تنبيها عن المجمل نعم تحقيق حقيقته عسير فيه انه لا يخفى على المنصف ١٢ منه

عرضا عاما لمتحته من العلوم لا بنفسها لجواز ان يكون البديهي هو علم النور والسرور بالوجه لا بالكنه فلا تستلزم بداهتها بداهة العلم ولي من عند نفسي

طريق ذوقي لدفع هذين المنعين لكن خوف الملل الممل يرخص لي تركه انتهى في تلك الاضافة تلويح الى ان تلك الطريق صحيح حسن لدى المنصفين المعرضين

اي خوف الملل المالين ١٢

عن الجدال وتعلق تلك الطريق الذوقي ان يجعل الخاص كعلم النور مقيدا والعام كالعلم مطلقا وبداهة المقيد تستلزم بداهة المطلق لانه اي المطلق

جزء خارجي اي ملحوظ قصدا ومفهوم منفرد وهذا هو المراد من كونه جزءا تفصيليا كما بيناه في التعليق المرضي ومن ثمه سقط ما توهم من ان المطلق

لو كان جزءا خارجيا لما صح حمله على المقيد اما دريت ان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والتالي باطل لان المطلق يكون محمولا على المقيد

فالمقدم مثله المفهوم المقيد البديهي فتصوره اي تصور المقيد بدونه اي بدون تصور المطلق محال ان يتصور ثم توضيح المرام على ما افاده بعض

الاعلام ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضا عاما له فلا يلزم من تصور الخاص تصوره لكنه تصور العام مطلقا

واما المطلق فهو جزء خارجي للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم بالنور مقيدا

لم يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص فاندفع بما ذكره الشارح من الطريق

الذوقي منع كون العام ذاتيا للخاص اما منع كون العلم بالنور مدركا بالكنه فهو باق بحاله لانه يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه بل بوجه

ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو بديهي لا محالة لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم البديهي

اي مفهوم المقيد

فلا حاجة الى الاستدلال على بداهته ولا الى جعل الخاص مقيدا فان ذلك المفهوم وحصته بديهيان بداهة على ان الطريق الذي ذكره

شائع فيما بينهم فلا يلايم تفسير الطريق الذوقي في كلام المص بما ذكره ولي من عند نفسي طريق الخ انتهى وفيه اي في الطريق الذوقي

المذكور نظر الناظر هو صاحب المواقف فان الضروري اي البديهي هو العلم الجزئي كعلم النور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص

او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا قال في الحاشية لا تصور مفهوم المقيد اعني العلم بالنور مثلا

واما العلم الجزئي فهو حاصل بنفسه لا بصورته لانه علم حضوري لنفسه انتهى الحاصل بنفسه لا بصورته لما دريت انه علم حضوري المتعلق بشيء مخصوص

كالنور مثلا وهو غير تصوره اي غير تصور حقيقته لان تصور الحقيقة علم حصولي كذا في الحاشية يعني ان تصور حقيقة العلم الجزئي علم حصولي والعلم الجزئي

علم حضوري فلا بد من المغايرة بينهما ولا يستلزمه اي لا يستلزم العلم الجزئي تصور حقيقة العلم ثم تلخيص النظر ان العلم المقيد علم جزئي متعلق بشيء مخصوص

وهو لا يستلزم تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وتصوره فالعلم المطلق وان كان حاصلا في ضمن المقيد لكن

لا يستلزم تصوره لانا نفتقر في تصوره الى لحاظ مستانف اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم لان لحاظنا

هناك الى المعلومات لا الى العلم كذا في الحاشية ونفتقر في تصورها اي تصور العلوم الى لحاظ مستانف بان نصرف النظر الى العلوم كما كان اللحاظ

الى المعلومات فحصولها ليس عين تصورها ولا مستلزما له فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بشيء مخصوص متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق

اصلا اي لا بالذات ولا في ضمن المقيد اذ لا يلزم تصور مفهوم المقيد من حصول علم جزئي كذا في الحاشية فضلا عن بداهته ثم لما كان المستوهم

ان يتوهم ان المطلق انما يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل المقيد في العقل حصل مطلقه ايضا فيه ولا شك ان الحصول هو التصور فحصول العلم

الجزئي هو تصوره وتصور المقيد المتضمن للمطلق يكون مستلزما للتصور ذلك المطلق دفعه بقوله وبالجملة فرق بين بين حصول العلم الجزئي الحاصل

بنفسه اي لا بصورته لانه علم حضوري بنفسه للعقل وبين تصوره اي تصور العلم الجزئي والاول علم حضوري ومناط العالمية والانكشاف

دون الثاني اي التصور فانه علم حصولي مفتقر الى اللحاظ المستانف فالمراد من الحصول هناك هو الحضور كحصول الشجاعة اي كالفرق بين

حصول الشجاعة بنفسها الموجبة للاتصاف بكونه شجاعا وتصورها الذي هو ليس كذلك فحصول الشجاعة غير مستلزم لتصورها ولا تصورها

يستلزم حصولها فحين حصول المغايرة بينهما لا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر كذلك والقول اي الجواب عن ذلك النظر بانا

قوله لانه جزء خارجي اي ملحوظ قصدا ومفهوم منفرد وهذا هو المراد من كونه جزءا تفصيليا كما بيناه ٥ (margin note, partly illegible)

قوله فانه علم حصولي مفتقر الى اللحاظ ... ١٢ منه (margin note, partly illegible)

نعم تنقيح حقيقته عسير جدا

تستدل ببداهة العلم بالنور على بداهة حقيقة العلم حتى يتوجه النظر فيقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة تصور حقيقة العلم بل المستدل بان الكلام فی مفهوم المقيد البديهی ای العلم بالنور مثلا فالمقصود هو الاستدلال ببداهة تصور مفهوم المقيد البديهی على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا ريب فی استلزام بداهة تصور المفهوم المقيد لبداهة تصور مفهوم المطلق الى بحدی لقطعا نعم لقوله القول اذ لا يورث ذلك الكلام بداهة حقيقة العلم بالكنه اذ يكفيه ای يكفی تصور مفهوم المقيد تصوره ای تصور العلم المطلق بوجه اجمالی حاصل بنفسه فی الذهن مع القيد ولا كلام فيه فانه بديهی قطعا وانما الكلام فی العلم بالكنه لا فی العلم بكنهه ثم توضيح المرام على ما فی بعض الحواشی انه لا يلزم من بداهة مفهوم المقيد بداهة مفهوم المطلق اذ تصور مفهوم المطلق فی ضمن المقيد يكون على وجهين احدهما ان تصور مفهوم المطلق فی ضمنه بوجه اجمالی وثانيهما ان يتصور بوجه تفصيلی واللازم لبداهة المقيد انما هو بداهة المطلق على الوجه الثانی وهو ممنوع فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون بداهة المقيد لكون تصور المطلق بوجه اجمالی بديهيا حاصلا بنفسه فی الذهن مع القيد ولا يكون تصوره على وجه تفصيلی بديهيا وكلامنا انما هو فيه انتهی قوله نعم تنقيح حقيقته آه اعلم ان حقيقة العلم ان كانت فی منح تجوهرها تلقى على روعك ان المصدر نوعان احدهما غير مشتق كالضرب وثانيهما مشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر ثم الجوهر ههنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى الكائن لا فی موضوع والتجوهر بمعنى تحقق الحقيقة ملتئمة ای مركبة من الجوهريات ای الذاتيات فتعسر التنقيح لتعسر الامتياز بين الذاتی والعرضی لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة فتحديدها كسائر الحقائق المركبة عسير الا ای وان لم تكن حقيقة العلم مركبة بل تكون بسيطة كسائر الحقائق البسيطة فلما من الاختفاء لشدة الوضوح ای وضوح ماهية العلم اذ هو ای العلم اظهر الاشياء كلها ونسبته الينا كنسبة الشمس الى الخفاش فی القاموس الخفاش كرمان الوطواط سمی لصغر عينيه وضعف بصره وداغه وحاصل المقال ان وجه تعسر التنقيح شدة وضوح ماهيته عند البصيرة كما ان الشمس يتعسر احساسها بباصرة الخفاش لكمال وضوحها وضعف باصرتها ولهذا ای لتعسر تنقيح حقيقة العلم افترقت ای اختلفت الفرق فی تعيين ماهيته ای ماهية العلم وتفصيله ای تفصيل الافتراق ان النفوس وكذا العقول لكونها مشاركة لما فی الامكان وانما خص النفوس بالذكر لان كلامنا ههنا فی حقيقة علمنا هل هو بديهی او نظری كذا فی بعض التعليقات لما كانت فی انفسها ظلمة كما يستدعيه طباع الامكان وبعدا عطف على ظلمة والمصدر بمعنى اسم الفاعل بالنسبة الى ما هو غير ذاتها وصفاتها العينية فانه تعليل للبعدية والضمير عائد الى ما الموصولة ليس معلولا لها ای للنفس ولا انعتا منها ولا شك ان القرب منحصر فی الطرق الثلث الحضوری من العلية والنعتية والعينية وفقدان الطرق بين فيما نحن فيه ففقدانها مستلزم لفقدان القرب فثبت البعد وهو المطلوب وانما اقتصر على الاولين ولم يذكر العينية لظهور فقدانها فاحتاجت النفوس الى اعلام المعلم وهو المبدأ الفياض تعالى شانه فاذا علمها فاما بالاضافة فقط يعنی اذا انكشف لها شیء من المبدأ الكشافة فی علم النفس بغير ذاتها وصفاتها انما اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم قد حصل الآن ولم يكن حاصلا قبل وهو مختار جمهور المتكلمين النافين للوجود الذهنی وما ثور الامام فخر الملة والدين القائل به حيث قال فی شرح الاشارات عند الاعتراض على الفلاسفة بان دليلكم انما يدل لو تم على الوجود الذهنی لا على كون الوجود الذهنی علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل نقول ان العلم او بافاضة نور ای نور فائض من المبدأ الفياض على نفس العالم فقط ای من غير ان يحصل هناك صورة من المعلوم فی نفس العالم وهو وصف ذو اضافة يعنی اذا حصل النور الفائض حدث التعلق بين العالم والمعلوم يعبرون عنه بالفارسية بدانش وبالعربية بالحالة الانجلائية وهو مسلك المحققين منهم ای من المتكلمين نقلوا عليه انه قد افاد افضل المحققين ان هذا هو مختار علمائنا الماتريدية كثرهم الله تعالى يسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهؤلاء شكر الله سعيهم قد اصابوا فی ان منشأ الانكشاف

الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطئوا في نفي الوجود الذهني اذ يلزم عليهم في علم المعدومات الخارجية ارتكاب تعلق العلم باللاشيء المحض وتميز المعدوم
الصرف وايضاً قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضاً هي تلك الحالة الانجلائية فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا وقد اختلف
هؤلاء في ان العلم اي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له هل هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق هو الاول
فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققاً في الواقع كان العلم المتعلق به علماً مطابقاً والا كان
جهلاً غير مطابق انتهى او باضافة صورة فقط اي بدون الانضمام الى النور وهذا مذهب بعض الحكماء حيث قالوا بان العلم هو صورة المعلوم
التي حصلت في نفس العالم بدون ذلك الانضمام او بهما اي الصورة مقارنة مع ذلك النور فههنا اي في تحقيق العلم ثلثة امور
ذلك النور وتلك الصورة والثالث اي قبول النفس الصورة فافترقت الفرق من الحكماء الى كل فواحد منها اي من الامور الثلثة فعلى
الاول اي على تقدير كون العلم عبارة عن النور الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه ثم توضيح
المقام على ما في بعض الحواشي ان الذاهبين الى ان العلم هي الحالة المعبرة عنها بالنور فرقتان فرقة زعمت انها انتزاعية و
فرقة ايقنت انها انضمامية وكلهم يرون انها من مقولة الكيف وما يظن من انها على تقدير كونها انتزاعية لا تكون من مقولة
الكيف لانحصار الكيف في الاعراض الانضمامية في غاية السقوط لان كثيراً من الكيفيات امور انتزاعية كالزوجية والفردية
وغيرها ثم القول بكون تلك الحالة انتزاعية باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة ومنشأ الانكشاف
حقيقة يستحيل ان يكون امراً انتزاعياً وان التجأ الى منشأ الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة الانتزاعية فالحق ان الحالة
التي هي منشأ الانكشاف حقيقة انضمامية انتهى وعلى الثاني اي كون العلم عبارة عن الصورة ايضاً انها اي من مقولة
الكيف عند الزاعمين بالشبح والمثال لان المثال كيفية نفسانية قائمة بالنفس كالكيفيات الخارجية القائمة بالاجسام في الخارج
وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن **قال في الحاشية** يعني في كونها من المقولة المعينة
فاذا كان المعلوم جوهراً كانت الصورة جوهراً واذا كان عرضاً كانت عرضاً من المقولة التي كان المعلوم منها انتهى فلنقص عليك اولاً ان القائلين
بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة ذهبت الى ان الحاصل من الشيء في الذهن الذي هو العلم مثال ذلك
الشيء وشبحه المغاير له بالماهية وفرقة آمنت بان الحاصل من الشيء في الذهن نفس حقيقته هو العلم فالاولون يذهبون الى ان العلم
مطلقاً هو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن ذلك لا يستقيم
على مذهبهم بل العلم عندهم تابع للمعلوم وثانياً ان تصوير مذهب الزاعمين بالشبح والمثال انه اذا علمت الاشياء حصلت في ذهن
العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم مغايرة بالماهية لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس نفس حقيقة
الانسان الموجودة في الخارج فتلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وهي المسماة بالامثال والاشباح وتلك الاشباح
لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هؤلاء بالاعتبار الاول علوم وبالاعتبار
الثاني معلومات والاشياء بذوات الاشباح وانما هي معلومة بواسطة الاشباح هذا هو التفصيل والتحقيق في بعض الحواشي ثم لما كان
القول بكون الصورة تابعة للمعلوم في كونها من المقولة المعينة مخالفاً لعدهم العلم من مقولة الكيف تصدى البعض لاندفاع تلك
المخالفة بان ذلك الكلام اي الثاني انما هو الحاشية يعني بقوله الا ان يرتكب بالتجوز كما قيل قائله جلال الملة والدين الدواني يعني ان عدهم العلم من مقولة
الكيف تجوز ومسامحة تشبيهاً للصور الذهنية بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف حقيقة وزيفه المحقق الهروي بان هذا التحقيق كما ترى
خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق انتهى وهذا التفصيل في التعليق وعلى الثالث اي كون العلم عبارة عن قبول الصورة

من مقولة الانفعال ربیف بان تحصل الصورة فلیس معناه الاکون الذهن محلا للصورة و المحلیة نسبة بین المحل و الحال و من البدیهیات
ان العالم لیس عبارة عن نفس التعلق و النسبة لانها معنی اعتباری انتزاعی و بان الصورة حالة بان الانکشاف یحصل بمجرد الصورة ولا دخل
للقبول فیه ہذا و المختار عند المحققین الراسخین فی العلم ہو الاول ای النور و یعبرون عنه بالحالة الادراکیة و بالحالة الانجلائیة فالتعبیر
الاول ہو الشائع بین المتاخرین من الحکماء و المیزانیین و الثانی ہو المتعارف بین المتکلمین المحققین ثم لما وقع فی عبارات بعض المتاخرین
ان الحالة عرضیة للصورة و ورد علیه ان العرضی ہو الخارج المحمول فلو کانت الحالة عرضیة للصورة کانت محمولة علیها اما بالمواطاة
و ہو کما تری لان المبادی لا تحمل بالمواطاة او بالاشتقاق فیلزم کون الصورة عالمة فدفعه الشارح بقوله و ہی عندہم
قائمة بالعالم لا بالصورة حتی یلزم کون الصورة عالمة و مقارنة لتلک الصورة فی موضوع واحد و ہو العقل و لیس بینهما اسے
بین الحالة و الصورة علاقة العروض الا علی المسامحة کالکاتب و الضاحک فکما ان کلا منهما عرضی للآخر من حیث المقارنة فی
موضوع واحد من دون عروض احدہما للآخر کذلک الحالة عرضیة للصورة من حیث المقارنة فی موضوع من دون عروضها للصورة
والحق فی تحقیق العلم ان العلم نور ظهور قائم بذاته لا عرض قائم بغیره کالانوار العارضة للاشیاء و واجب لذاته ای عینه تعالی فهو بسیط
و لیس مندرجا تحت شیئ من المقولات العشرة فان العلم الحقیقی لا العلم بالمعنی المصدری الذی یعبر عنه فی الفارسیة بدانستن
انما حقیقته مبدأ الانکشاف للاشیاء و ظهورہا بان یکون ہو بنفسه ای بذاته لا بوساطة استناده الی العلة مطابقا لمعنی الظهور
و مصداقا لحمله و الممکن لما کان فی حد ای مرتبة ذاته مع قطع النظر عن علته الموجدة فی بقعة القوة الاضافة من قبیل لجین الماء و البقعة
فی اللغة قطعة من الارض و حیز اللیسیة ای محلا العدم اقتضائه الوجود و یعنی ان الممکن لیس مقتضیا لوجوده لانه مقتض لعدمه الا لکان
ممتنعا فیلزم الانقلاب فان توہم ان الممکن کما انه لیس بمقتض لوجوده کذلک ہو لیس بمقتض لعدمه فلم جعله الشارح محلا للعدم
لا للوجود و اترجح بان الامر و ان کان کذلک لکن الوجود مفتاق الی العلة الموجدة بخلاف العدم فانه لا یحتاج الی العلة بل یکفی
فیه عدم العلة الموجدة فلهذا اصار العدم اولی من الوجود للممکن و ان کان کلاہما بالنظر الی ذاته سیان فاحفظ کان فی حد ذاته امرا
ظلمانیا لا ظاہرا لمباین الظلمة و الظهور من المنافاة و لا مظهرا للغیر فلا یکون الممکن علما و لا فی حد ذاته ای مع قطع النظر عن الاستناد
الیه تعالی عالما اما نفی کونه علما فلما دریت ان العلم ہو النور فکیف یصح کون الامر الظلمانی عین النور و اما نفی کونه عالما فی مرتبة ذاته
فلان العالم ینکشف عنده الاشیاء و ذات الممکن من حیث ہو ہو لیست کذلک لانه امر ظلمانی فی حد ذاته فکما ان قوامه ای تقرره و ہذا
بالنظر الی الجعل البسیط و وجوده ہذا نظرا الی الجعل المؤلف انما ہو بالعرض من تلقاء ای جانب افاضة الجاعل الحق قوام الممکن و وجوده کذلک
عالمیته ای عالمیة الممکن انما ہی بالعرض من تلقاء افاضة العالم الحق علمه فمصداق حمل الوجود الحقیقی و العلم الحقیقی علی الواجب تعالی
متعلق الجعل و انما لم یتعرض للقوام ہہنا لان کون مصداق حمل الوجود نفس ذاته بذاته یستلزم کون مصداق حمل التقرر کذلک نفس ذاته بذاته
و مصداق حمل الوجود و العلم علی الممکن ہو ای الممکن من حیث استناده الیه تعالی فکما ان وجود الممکن ہو وجود الواجب کذلک علمه ای
علم الممکن ہو علم الواجب تعالی ثم فی کلامه انظار افادہا افضل المحققین فی حواشیه منها ان قوله بان یکون ہو بنفسه مطابقا لمعنی الظهور
و مصداقا لحمله غیر مستقیم لان العلم ہو مبدأ الانکشاف للاشیاء و ظهورہا عند العالم فانما یجب ان یکون ہو بنفسه مصداقا لمبدئیة الظهور
لا ان یکون ہو ایضا ظاہرا حتی یجب ان یکون بنفسه مصداقا لمعنی الظهور اذ لا استلزام بین کون الشیئ مبدأ الظهور شیئ آخر و بین کونه ظاہرا
بنفسه کما سیأتی فی مبحث بداہة العلم و نظریته و منها انه لا یلزم من کون الممکن لا ذات له لا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الممکن بنفسها
مصداقا لمبدئیة الانکشاف و الا لزم ایضا من کون الانسان مثلا لا ذات له لا بجعل الجاعل ان لا یکون ذات الانسان بنفسها

مصداقا للانسانية نزيف بان العلم من الصفات وعن مرتبة الذات فكما ان مصداق الانسانية انما يكون باستفادة
ذات الانسان من الجاعل كذلك مصداق العالمية انما يكون باستفادة الصفة من الجاعل على ان الشارح لا باس له بالتزام ان
ذات الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاستناد الى الجاعل فافهم ومنها ان قوله كان في حد ذاته امرا ظلمانيا
لا يدرى ما ذا اراد به فان اراد به ان الممكن بلا جعل الجاعل اياه امر ظلماني فهو باطل اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فهو بلا جعل الجاعل
ليس امرا ظلمانيا ولا نورانيا بل هو لا شئ بحت وان اراد به انه بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد على ذاته امر ظلماني فان عنى بالامر الظلماني
ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الممكنات بنفسها بلا زيادة
امر عليها مصداقا لمبدأ الانكشاف لا بد لنفي ذلك من دليل وان عنى غير ذلك فلا يفيد ما هو بصدده من المرام بل هو بمعزل عن
هذا المقام اجيب بان المراد بالامر الظلماني ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف وقوله بل يجوز ان يكون آه ليس بمستقيم
اذ منشأ كون الممكن امرا ظلمانيا انما هو الامكان فان الممكن وجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو بنفسه في حيز الليسية فالممكن
ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الانكشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا بنفس
ذاته لمبدأ الانكشاف فتفكر بل العلم هو الوجود المجرد فيه ما اورد من انه ان اراد به ان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهومهما مختلفان وان
اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها ومصداق الوجود المجرد الذات الموجودة
المجردة وما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم
كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قال في الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه لان المتبادر منه ان العلم
غير الوجود انتهى والتشبيه هو قوله فكما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ووجه التبادر ان المشبه والمشبه به يكونان متغايرين كما
سياتي فيه انه انما يدل على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم فالحوالة ليست في محلها فالواجب
سبحانه يجعل العقل امرا نورانيا وان كان في ذاته امرا ظلمانيا لكونه ممكنا اجيب بانه ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدأ لانكشاف الاشياء
فذلك مسلم بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في العقل امرا نورانيا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدأ انكشاف الاشياء وان اراد به
سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده الاشياء فمسلم لكن لا مساس له بما ادعاه من انكشاف الاشياء عنده قيامها به اي بالعقل وليس العلم
امرا زائدا على وجوده اي وجود العقل الخاص المجرد زيف بانه ان اراد به اتحاد مفهومهما فذلك بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتهما
ومطابقهما فهو ممنوع كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة
الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شئ لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد بهذا المعنى
الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه انت تعلم ان كلام الشارح مبني على الاتحاد
بين وجودي الممكن والواجب فاذا كان العلم عين الواجب فيكون عين الممكن ايضا فافهم ولهذا اي لان العلم ليس بزائد على وجود العقل
يدرك ذاته بذاته لان ذاته حاضرة عنده نعم قد يفتقر العقل الى ان يكون وجود حضور المعلوم له حتى ينكشف المعلوم عنده اي عند العقل
اذا كان هو اي المعلوم غير ذاته وصفاته العينية وذلك اي الانكشاف باعلام المعلم المتعلم هذا مناف لما هو مختار الشارح من ان العلم
لا يزيد على الوجود المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان الاعلام عبارة عن افاضة العلم في المتعلم واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم
فعلمه بالاشياء الغائبة عنه لا يكون باضافة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله اضافة وجوده اي وجود المعلوم
له اي للعقل فالعلم وان كان اظهر الاشياء واوضحها لكنه يمتنع تصوره بالكنه بان يكون حقيقة مركبة من الجنس والفصل فيجعل تلك الحقيقة المركبة حدا

فان كان اعتقادا لنسبة خبرية فتصديق وحكم

ليكتسب العلم منها وكنهه ايمتنع تصوره بكنهه بان يحصل حقيقته بنفسها في الذهن كسائر البديهيات ونسبة العقول اليه اي الى العلم كنسبة الخفاش
الى الشمس نسبة القمر اليها اي الى الشمس فتفكر في الحاشية توضيحه ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق فهو من حيث
استفادة النور من النور المحض فنسبتها اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث ان العقل عاجز عن ادراكه تعالى فنسبته اليه كنسبة الخفاش
الى الشمس انتهت قوله فيهما نسبتهما اي نسبة نورية العقل قوله فيهما كنسبة القمر آه يعني كما ان نور القمر مستفاد من نور الشمس فكذلك نور العقل
مستفاد من نوره تعالى قوله فيهما كنسبة الخفاش آه يعني كما ان باصرة الخفاش عاجزة عن روية الشمس كذلك بصيرة العقل عاجزة عن
ادراك كنهه تعالى فاستبان صحة كلا التشبيهين قوله فان كان اعتقادا آه اثر المصنف ههنا اي في تحقيق التصديق ما اختاره ارباب التحقيق
من الحكماء حيث جعل التصديق بسيطا بمعنى نفس الحكم وهذا هو المتبادر من عطف الحكم على التصديق حيث قال فتصديق وحكم عطفا تفسيريا
ولم يجعله عبارة عن مجموع تصورات الاطراف والحكم كما اختاره رئيس المتكلمين فخر الملة والدين ولا عن التصور بشرط الحكم وهو مذهب
صاحب المطالع وغيره بمعنى الاعتقاد فان الحكم يطلق على معان منها النسبة التامة الخبرية اعني جزء القضية ومنها المحكوم به ومنها القضية من حيث
اشتمالها على ربط احد الطرفين بالآخر ومنها انتساب امر الى امر آخر وهو من افعال النفس ومنها الاعتقاد وهو التصديق واشار المصنف حيث
عدل عن العبارة المشهورة وهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى قوله ان كان اعتقادا لنسبة خبرية الى ان الاصطلاح اي اصطلاح الميزانيين
وقع في تحقيق التصديق على ما عليه اللغة وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا ما يظهر من كلمات الشيخ وصرح به كثير
من المحققين كالمحقق التفتازاني في شرح المقاصد والعلامة الشيرازي في درة التاج حيث قال مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوي
اينها نسبت انتهى واشار الى هذا اي التصديق كيفية اذعانية غير ادراكية عندهم تحدث بعد الادراك الذي هو مبدأ الانكشاف وكذا الظن والشك
والوهم وقيل هو الصواب لان العلم عبارة عما هو مبدأ الانكشاف وهذه الكيفيات انما تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بالفارسية
بدانش وعن التصديق بگرويدن وعن التكذيب بناگرويدن وعن الظن بگمان قوي كردن وعن الوهم بگمان سست كردن
وعن الشك بيرسر بردا شتن هر دو طرف وعن الاستفهام بطلب فهم كردن وعن التمني بآرزو بردن فهذه الكيفيات مغايرة للعلم بالذات
ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان الظاهر من تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصديق كما بينه المص هو كون التصديق قسما من العلم كالتصور
لا من لوحقه فاين الاشارة الى كونه كيفية غير ادراكية قد دفعه بقوله وفي عدها اي عد الكيفية اعني بها التصديق من العلم مسامحة باخذ العلم
بمعنى ما يعم الاذعان بطريق عموم المجاز الا انه جرى المص ههنا اي مبحث متعلق التصديق على ما اشتهر في افواه القوم من تعلقها اي تعلق
الكيفية بالنسبة التامة الخبرية وهذا هو مذهب جمهور الحكماء لا بالمنتسبين اي الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا انما اختاره
المحقق الهروي ونسب الى الشيخ ايضا كما هو الحق متعلق بالمنفي لا بالنفي كذا في الحاشية ثم توضيح الكلام ان المصنف اختار في هذا
المقام ما هو مختار المحققين في جعل التصديق نفس الحكم وفيه اشارة الى ان الاصطلاح في التصديق وقع على المعنى اللغوي والى ان
التصديق كيفية غير ادراكية لكن ذهب الى غير ما ذهب اليه اهل التحقيق فيما يتعلق به التصديق حيث اختار في متعلق الاذعان ما هو المشهور
من تعلقه بالنسبة ولم يذهب الى ما هو الحق من تعلقه بالمنتسبين حال كون النسبة رابطة بينهما فقول الشارح الا انه جرى المص اعتراض
على المص كذا في بعض الحواشي ثم لما كان للحكم معان متعددة ولكل معنى يدخل تحت مقولة مغايرة للمقولة التي يدخل تحتها بحسب المعنى
الآخر قال واما الحكم بمعنى ادراكها اي ادراك النسبة التامة الخبرية بعين التصديق عند المتاخرين واما عند المتقدمين فالتصديق عندهم
كيفية غير ادراكية هي الاذعان هذا هو مرام الشارح وتعريف بان الحكم بمعنى ادراك النسبة عين التصديق بالاتفاق بين القدماء والمتاخرين لكن

والا فتصور ساذج

لكن القدماء يقولون ان ادراك النسبة الذي هو التصديق مباين بالحقيقة للادراك التصوري سواء تعلق بالنسبة او بغيرها والمتاخرين
يقولون انه مغاير للادراك التصوري بالمتعلق فقوله عند المتاخرين بناء على مازعم من ان التصديق عند القدماء كيفية غير ادراكية
وهي الاذعان وان الاذعان ليس ادراكا وهو فاسد فان التصديق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراك كما عرفت انتهى والحكم بمعنى ادراك
النسبة شطره اي جزء التصديق عند امام المتكلمين فخر الملة والدين فان التصديق عنده عبارة عن مجموع الادراكات كما علمته يعني كما ان معلوم
الحكم بمعنى ادراك النسبة وهو النسبة جزء للقضية باجماع العاقلين كلهم بحيث لم يشك فيه احد يعني كون النسبة جزءا من القضية مما اتفق
عليه العقلاء الا ان المحققين منهم اي من العاقلين جعلوه اي المعلوم اعني النسبة جزء المفهومها اي مفهوم القضية لا لحقيقتها
ولا استبعاد في كون الشئ جزء المفهوم شئ آخر لا لحقيقته كما ان البصر جزء للمفهوم العمى لا لحقيقته اذ هي حالة بسيطة اذ ليست اي حقيقة
القضية مركبة من جزئين اي الموضوع والمحمول حال الارتباط قال المحقق في الاساس اجزاء اولى هر قضيه بيش از دو نبود زيرا كه چون
شئ چيزي شود واما سه جزء نشود چه تاليف جزئي نبود بل ربط اجزاء بود بيكديگر و اگر تاليف جزئي بودي بر ربطي مستانف
حاجت افتادي و اگر لامحاله تاليف را جزء شمرند بايد كه در اعتبار مشائيه جزء صوري بود نه جزء مادي و ديگر اجزاء جزء مادي بود
انتهى ثم تحقيق المقام على ما افاده بعض الاعلام ان القضية مركبة اعتبارية بلا شبهة فانها امر كسبه العقل و النسبة الرابطة كانها هيئة
صورية لهذا المركب او بها ترتبط احدى حاشيتيه بالاخرى فان قيل يكون النسبة جزءا منها كانت اجزاؤها ثلثة الموضوع والمحمول
والنسبة وان قيل ان القضية عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كانت اجزاؤها هي الموضوع والمحمول وكانت النسبة
داخلة في مفهومها لا في حقيقتها والنزاع في ذلك لا يعود الى طائل انتهى واما الحكم بمعنى الانتساب اي ايقاع النسبة او انتزاعها الذي
هو فعل من افعال النفس فله حظ من الشرطية اي الحكم بالمعنى المذكور شرط لتحقق التصديق ولا يصح كونه جزءا منه والا لكان التصديق
مركبا من الكيف والفعل فيكون من المركبات الاعتبارية وهو كما ترى بخلاف الحكم بمعنى ادراك النسبة فانه قد عرفت انه عين التصديق او
شطره عند شرذمة من المتحذلقين فالتصديق عندهم عبارة عن الادراكات الثلث والحكم شرط له وهذا هو مذهب صاحب المطالع و
غيره ومن ههنا اي من اجل كون الحكم بمعنى الانتساب شرطا لوجود التصديق فسروه اي التصديق بتصور معه حكم يعني ان التصديق الذي هو قسم
من العلم عبارة عن الادراكات الثلث لكن مع مقارنتها مع الحكم فالحكم شرط له لا شطره الداخل في ماهيته ولو بني هذا التفسير اي تفسير
التصديق بكونه تصورا معه حكم على ما هو الحق من ان الحكم هو الاذعان الذي هو كيفية غير ادراكية فلا احتياج عند سلطان العقل الاضافة من قبيل
لجين الماء اي العقل الذي هو السلطان وتوضيحه على ما في بعض الحواشي انه لو بني التفسير المذكور وهو ان التصديق تصور معه حكم
على ما هو التحقيق من ان الحكم هو الاذعان لا الانتساب الذي هو من افعال النفس فلا باس به عند العقل اذ الحكم لما كان شرطا لتحقق
التصديق لا داخلا في ماهيته فلا فرق بين ان يكون انتسابا او اذعانا اي فعلا او انفعالا اذ يصح ان يكون شئ واخلا تحت مقولة ويكون ذلك
الشئ شرطا لشئ آخر يكون داخلا تحت مقولة اخرى واشار في كلامه الى ان الحكم لو كان ادراكا لا فعلا ولا انفعالا فالتفسير المذكور لا يتم
على هذا التقدير لان الحكم مع كسائر الادراكات ادراك فلا وجه لخروجه عن التصديق وجعله شرطا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فافهم انتهى
ورد بان الاذعان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك معه تصديق قلنا هذا التفسير على ما ذهب
اليه من ان الاذعان كيفية غير ادراكية بناء فاسد على فاسد قوله والا فتصور آه سواء كان التصور الساذج مقارنا مع الاذعان كما في القضية
المقبولة اي المذعنة فان تصور موضوعها ومحمولها مقارن للاذعان او بدونه اي بدون الاذعان سواء كان قضية غير مقبولة

وهما نوعان متباينان

غير مقبولة كالمشكوكة او الموهومة او لم يكن قضية سواء كان تصورا واحدا كتصور الانسان فقط او متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب او مع النسبة ايضا لكن يكون تقييدية كالحيوان الناطق وغلام زيد او يكون نسبة تامة غير خبرية كقوله اضرب فهذه كلها من التصورات التي تكتسب من القول الشارح ومطلق التصور الساذج اعم من التصور الساذج الذي اعتبر فيه عدم المقارنة مع الاذعان وهذا اي اجتماع التصور الساذج مع الاذعان الذي هو التصديق لا ينافي التقابل بينهما اي بين التصور والتصديق بحسب الصدق اي الحمل المتعارف [illegible] توهم [illegible] ان يختلج في احد من [illegible] التصور والتصديق في القضية المذعنة يصادم المقابلة التي ذكرها المصنف فيما بعد بقوله وهما نوعان متباينان الخ فان ذلك الاجتماع لا يصادم التقابل [illegible] ان مصداق كل منهما مغاير للآخر ثم [illegible] عدم المنافاة بقوله في الحاشية لانا على تحقيق لم نجمع الا [illegible] الصدق على شيء واحد كالنوم واليقظة انتهى وان كشفت تفصيل هذا المقام فاستمع لما افاده افضل المحققين من ان الادراك اذعان او غيره والاول اما جازم فاما مطابق فاما ثابت فهو اليقين او غير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجهل المركب او غير جازم فهو الظن وهذه اقسام التصديق والثاني اي الادراك الذي هو غير الاذعان اما متعلق بالمفردات او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما ابصار او سمع او شم او ذوق او لمس او غير احساس فاما متعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخييل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات وما في حكمها كالجزئيات المجردة ان امكن علمها بما هي جزئية فتعقل والثاني اي العلم بالنسبة غير الاذعان ان كان تردد فيها فشك ان كان [illegible] او كان مرجوحا فوهم وان كان تكذيبا فانكار [illegible] تصور [illegible] من دون تردد [illegible] ان كانت مذعنة تكون معلومة بنحوين من العلم الاول متخيل وهو تصور [illegible] والثاني [illegible] وهو اذعانه [illegible] فالتخييل الذي هو نحو من التصور يجامع الاذعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة وهذا لا ينافي التقابل بين التصور والتصديق بحسب الصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق التصديق على التصور وبالعكس كما لا يخفى انتهى قوله [illegible] متباينان [illegible] متخالفان بحسب الماهية النوعية وبحسب الصدق اي الحمل على ما يأتي في جواب [illegible] اي على اختلافهما بحسب الماهية بان اختلاف لوازمهما التصور [illegible] التعلق [illegible] اختلافهما نوعا فان اختلاف اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات [illegible] الملزومات [illegible] اللوازم [illegible] منشأ ومعلة واللازم معلول وقد تقرر ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما [illegible] اللوازم [illegible] الملزومات [illegible] ان يكون للوازم اعم تحققا من الملزومات ثم لما كانت دلالة اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات [illegible] الكثير الى الواحد من حيث هو واحد لان اللوازم معلولة للملزومات ومستندة اليه احتاج الى قول تحقيق المقام على وجه [illegible] العلة تستوجب وحدة المعلول لامتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد لان الواحد [illegible] لا يصدر عنه الا الواحد لما سمعت انه ليس في طباع الكثرة ان تصدر عن الواحد من تلك الحيثية نعم يجوز [illegible] الكثير عن الواحد من حيث انه كثير بالاعتبار وان كان واحدا بالذات وبالعكس اي وحدة المعلول تستوجب وحدة العلة لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشيء واحد مادتان او صورتان او فاعلان وكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد كذا في الحاشية قوله فيه لذا يمتنع اه فان تعدد العلل الناقصة مستلزم لتعدد العلة التامة لكونها جزءا منها وتغاير الجزء مستلزم لتغاير الكل قوله فيهما ودليل الكل واحد وهو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان تتعلق احدهما في عليتها لوجوده بالعلة على التقدير [illegible] ان تم المستقل [illegible] علتيهما [illegible] لو كان لشيء واحد فواعل متعددة فان كفى [illegible] في ايجاده لزم استغناء

المعلول عن تعیین الخواص وان لم یکن احد منها فی الفاعلیة لزم ان لایکون ہناک فواعل متعددة بل فاعل واحد ہو مجموع الاشیاء التی فرضت فواعل
ہذا الکلام فی غیر الفاعل من العلل فافہم فانحفاظ اصل الوحدة لازم من الجانبین فی مطلق العلة فاعلة کانت او غیرہا واما انحفاظ نحو الوحدة
من کونہا بالعدد ای بالشخص او بالطبیعة ای بالماہیة الکلیة نوعیة کانت او جنسیة فغیر لازم بالنظر الی طباع المعلول توضیحہ ان المعلول
الواحد الشخصی لایقتضی ان یکون لہ علة واحدة بالشخص بل یکفی فیہ ان یکون العلة واحدة بالنوع او بالجنس بخلاف العلة الواحدة بالشخص
فانہا تقتضی ان یکون معلولہا واحدا بالشخص ولا یجوز ان یکون معلولہا واحدا بالنوع او بالجنس فوحدة العلة بایة جہة کانت محفوظة فی المعلول
ای ان کانت العلة واحدة بالشخص فمعلولہا یکون واحدا بالشخص وان کانت واحدة بالنوع فمعلولہا واحد نوعی وان کانت بالجنس فمعلولہا
واحد جنسی واما نحو وحدة المعلول فلا یلزم ان یکون محفوظة فی جانب العلة بل جاز ان یکون وحدتہ بالشخص ولا یکون وحدة العلة
کذلک بل جاز ان یکون وحدتہا بحسب النوع او بحسب الجنس کذا فی بعض الحواشی قال فی الحاشیة لان طباع المعلول
لایستدعی انحفاظ نحو وحدتہ فی العلة ولہذا قیل تعین المعلول لایدل علی تعین العلة واما تعین العلة فیدل علی تعین المعلول
فوحدة العلة بای نحو کانت محفوظة فی المعلول بعینہا انتہی قولہ فیہا لایستدعی انحفاظ نحو وحدتہ آہ وان کان یستدعی
انحفاظ اصل وحدتہ فی العلة لیس من المحقق لدیک تایید علی عدم استلزام وحدة المعلول بالشخص لوحدة العلة بالشخص بل
یجوز ان یکون العلة واحدة بالنوع او بالجنس مع کون المعلول واحدا بالشخص جاز تعدد العلل المستقلة علی التعاقب والتبادل
من بدو الامر فی بادی النظر ثم الفحص یحکم بان العلیة انما ہی لامر مشترک بینہما ای بین العلتین والخصوصیات معزولة عنہا ای عن
العلیة فلا دخل للخصوصیات فی ایجاد المعلول وتفصیل ہذا المقام فی التعلیق المرضی فوحدة العلة بالطبیعة تستوجب وحدة المعلول کذلک
ای بالطبیعة ولو مع امر زائد یعنی ان العلة اذا کانت طبیعة نوعیة فیجب ان یکون المعلول ایضا طبیعة نوعیة وان کان مخلوطا بالعوارض
المشخصة ولا یصح ان یکون طبیعة جنسیة لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال المعلم للحکمة الیمانیة ما حاصلہ ان وحدة العلة بالنوع
مستلزمة لوحدة المعلول کذلک وان کان لہ وحدة اخری ایضا باعتبار آخر وبالجملة یجب ان لایکون المعلول متکثرا بالنوع
اذ لیس فی طباع الکثرة ان یصدر عن الواحد من حیث ہو واحد فی مرتبة واحدة لا بمعنی ان لایکون المعلول واحدا بالشخص بل
بالنوع فقط کذا فی الحاشیة قولہ فیہما ای بالطبیعة ولو بامر زائد کلمة لو وصلیة والامر الزائد ہو التشخص المقصود منہ دفع اختلاج ومن قول الشارح
واما انحفاظ نحو الوحدة آہ یدل بدلالة واضحة علی جواز کون المعلول واحدا بالشخص وان کانت العلة واحدة بالطبیعة کما تری فی صورة
تبادل العلل علی معلول شخصی فان العلة ہی الامر المشترک وہو واحد بالطبع واما قولہ فوحدة العلة بالطبیعة تستوجب وحدة المعلول
کذلک یدل علی ان وحدة العلة بالطبیعة تستوجب وحدة المعلول بالطبیعة وبل ہذا لا تدافع بین الکلامین لان قولہ تستوجب وحدة المعلول
کذلک لایدل علی نفی الوحدة الشخصیة للمعلول وقت کون العلة واحدة بالنوع حتی یتم ذلک الاختلاج بل انما یدل علی وجوب وحدة
المعلول وحدة بالنوع علی تقدیر وحدة العلة کذلک وہذا لاینافی الوحدة الشخصیة للمعلول فان النوع یکون مخلوطا بالعوارض الشخصیة
وجملة المقال ان العلة اذا کانت واحدة بالنوع فیکون معلولہ واحدا بالنوع او بالشخص لا واحدا بالجنس لامتناع عموم المعلول عن العلة
ولا مضایقة فی خصوصہ عنہا فلفظ کذلک وان کان یدل علی کون المعلول واحدا بالنوع لکن ہذہ الوحدة قد توجد فی ضمن الوحدة
الشخصیة ایضا فالتدافع مدفوع قولہ فیہا قال المعلم آہ تقویة وتایید لما افاد الشارح سابقا وتعریض بان الطبیعة الجسمیة علة عندہم لہیولی
العناصر وہیولات الافلاک مع ان الجسمیة واحدة بالنوع وہیولی العناصر وکل من ہیولات الافلاک انواع متخالفة فالعلة واحدة
بالنوع والمعلولات کثیرة بالنوع وبانہم اتفقوا علی ان الواجب سبحانہ ہو العلة الفاعلیة للکل بالحقیقة وما غیرہ فوسائط وروابط لا فواعل

كما صرح به المحقق في شرح الاشارات فهو سبحانه مع انه واحد بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ نحو وحدة العلة
في المعاليل قوله فيهما الحكمة اليمانية اي الحكمة الاسلامية فان قوما من اليمن جاؤا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوا واستطابوا يده
عليه الصلوة والسلام واسلموا فوصف رسول الله صلى الله عليه وسلم ايمانهم وحكمتهم حيث قال الحكمة حكمة اليمن قوله فيهما وان كان له آه
اي المعلول وحدة شخصية مغايرة للوحدة النوعية باعتبار اقترانها مع العوارض المشخصة واما وحدة المعلول بالشخص او بالطبيعة فلا تستوجب
وحدة العلة كذلك اي بالشخص او بالطبيعة لجواز ان يكون العلة طبيعة نوعية ويكون المعلول واحدا بالشخص او جنسية ويكون المعلول واحدا
بالنوع مشتركة بين الاشخاص ناظر الى قوله طبيعة نوعية او الانواع ناظر الى قوله او جنسية استثني هي علل في بادي اللحظ فوحدة اللوازم التي هي
المعلولات بالنوع لا تستلزم وحدة الملزومات التي هي العلل كذلك اي بالنوع لجواز ان يكون وحدة الملزومات بحسب الجنس لا بحسب
النوع الا على مختار الشيخ استثناء من قوله لا تستلزم وحدة الملزومات كذلك حيث اختار الشيخ انحفاظ نحو لا خصوصية الوحدة كوحدة
النوع مثلا اي كما اشترط انحفاظ اصل الوحدة قال الشيخ في المقالة الرابعة من برهان الشفاء ان المعلول المتحد بالنوع لا يستند الى المتحد
بالجنس اصلا والواحد بالنوع يجب ان يكون لمطلق علة الوحدة الشخصية للوحدة النوعية ولعل هذا اي انحفاظ نحو الوحدة عنده اي عند
الشيخ من الفطريات اي من البديهيات حيث لا يسوغ اي لا يجوز عند القريحة اي عند الطبيعة ابهام العلة مع تحصل المعلول فان
المبهم يكون اضعف من المحصل فلا يجوز كون العلة واحدة بالجنس وكون المعلول واحدا بالنوع سيما اذا كانت العلة جاعلة فان
العقل يستنكف عن تجويز كون العلة الجاعلة اضعف من معلولها وكون المعلول اقوى من علته نعم الشرط يجوز كونه اضعف من المشروط
واعترض بان هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما يدل عليه قول الشارح
سيما الخ وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة
بالعلية عند الشيخ وانما مذهبه انحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط انتهى **قال في الحاشية** فاتحاد اللوازم بالحقيقة النوعية دليل
على اتحاد الملزومات بالنوع واما على مختار الجمهور فما بيناه انتهى **قوله فيهما** فما بيناه من تجويز كون اللوازم متحدة بالنوع وعدم كون الملزومات
متحدة بالنوع بل متعددة بالجنس لجواز ان يكون العلة هي الامر المشترك الكلي كما عرفت واما اختلاف اللوازم التي هي المعاليل مطلقا اي
سواء كان الاختلاف بحسب الشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس فمستلزم لاختلاف الملزومات التي هي العلل مطلقا بالمعنى المذكور لامتناع
صدور الكثير من الواحد وقيل للاستلزام وتقريره انه لما كانت اللوازم معلولات والملزومات عللا فلو جاز تعدد اللوازم مع اتحاد الملزومات
لجاز صدور الاشياء الكثيرة من المبدأ الواحد وهو يصادم ما تقرر في مقره من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المتاخرون فقد ذهبوا
الى انهما اي التصور والتصديق متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فان التصور يتعلق بكل شيء بخلاف التصديق فان متعلقه خاص كالنسبة مثلا
اقول المقصود منه تزييف مذهب المتاخرين كيف يصح الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا مع اختلاف المتعلق لما مر آنفا من ان اختلاف
اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلفا بحسب اللازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم فالقول باتحاد التصور والتصديق نوعا وتغايرهما متعلقا كما هو مذهب المتاخرين قول بالتنافي
اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وهذا كله تفصيل لما **قال في الحاشية** لان اختلاف المتعلق باختلاف اللوازم فلا يتصور مع اتحادهما
نوعا فتامل انتهى ثم لعله اشارة الى ان هذا انما يتم لو ثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم الصنف كلا وحاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم
الماهية ودونه خرط القتاد فافهم ولان عطف على قوله لما مر تزييف آخر لما قال المتاخرين اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم وبالعكس بناء على اتحادهما اي
اتحاد العلم والمعلوم ذاتا وتغايرهما اعتبارا فاتحاد احدهما يوجب اتحاد الآخر ومتعلقهما هو معلومهما لكونهما قسمين من العلم فلو كان التصور والتصديق متحدين

من الادراك ضرورة نعم لا تحجر في التصور فيتعلق بكل شيء

متحدين نوعا فيلزم اتحاد معلوميهما اعني متعلقيهما فكيف يتصور الاختلاف بين متعلقيهما ولما كان مزعوم المستشهدين هو الاختلاف بين متعلقيهما فلا مناص من ان يكون بينهما اختلاف نوعي وزبدة المقال ان اتحاد التصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فلا يتخلف متعلقاهما فيه خدشة افادها افضل المحققين مد ظله كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم كما اعترف به حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف التعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده على المتاخرين ليس مختصا بهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشأ المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم انتهى الا ان يبتني مذهب المتاخرين على حصول الاشباح المقصود منه تاييد مسلك المتاخرين وتزييف دليل المتقدمين بان اتحاد العلم والمعلوم مبني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ونحن نقول بحصول الاشباح واذن لا يكون بينهما اتحاد بل تباين بالذات فان الشبح يكون مغايرا للذي الشبح بالذات فكيف يستلزم اتحاد احدهما اتحاد الآخر فتامل ثم زيف ذلك الابتناء بقوله وانت خبير باختلاف المثالين في انا ايضا توضيحه ان التمسك بحصول الامثال لا يجدي نفعا للمتاخرين بل هو قادح لمرامهم وهو الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا لان مثاليهما مختلفان في انا فلا جرم يكون في التمثل اعني نفس التصور والتصديق مختلفا ذاتا اذ الفطرة السليمة لا تجوز انتزاع المثالين المختلفين ذاتا من المتحدين كذلك وذلك هدم لاساس مرام المتاخرين وجملة الكلام ان اتحاد التصور والتصديق في انا واختلافهما متعلقا غير مستقيم على كلا الاصلين ولا ادري خدشة اخرى على مذهب المتاخرين بانا لو اتحدا في حقيقتهما اي حقيقتي التصور والتصديق فان جعلوهما من اقسام الصورة الحاصلة والتعلق ح يكون عبارة عن المعلومية فيلزم ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم فمن اين حصل الاختلاف بينهما بحسب المتعلق واليه اشار بقوله فعرفت ما عليه انفا والامر الآخر غير الصورة وهو الحالة الادراكية لا يظهر من كلامهم اي كلام المتاخرين اذ لا يعلم من زبرهم في مبحث العلم الا الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم عندهم بمعنى الحالة واذن لا يتحد العلم بالمعلوم هذا قوله ليس من الادراك ويظهر منه ان الادراك اي العلم جنس والاعتقاد اي التصديق والتصور ساذج نوعان متباينان منه اي من الادراك حقيقة فتلو عليك ان هذا انما يتم لو جعل قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله نوعان او لو جعل متعلقا بقوله متباينان كما هو المقصود القريب فحاشا اذ المعنى ح ان التصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك يعني ان التصور ادراك والتصديق ليس بادراك بل من لواحقه كما هو مذهب المحققين واذن يكون مذهبه موافقا لمذهبهم ويكون اطلاق العلم على التصديق مسامحة فادر وهذا هو المختار عند المص كما يدل عليه تحقيقه الآتي لدفع الشك فلا مسامحة في عد التصديق من العلم وما حققنا سابقا من ان التصديق كيفية غير ادراكية يحدو شها بعد الانكشاف وفي عدها من العلم تسامح فهو مختار المحققين وليس هو مختار المص حتى يتوهم التناقض بين ما ذكر سابقا وبين ما ذكر ههنا بل مختار المص ان الاذعان نوع من الادراك ولا مسامحة في عده من العلم فعلى هذا معنى قول الشارح المذكور سابقا من انه اشار الى ان الاذعان كيفية غير ادراكية انه حصل من قول المص هذا الاشارة اليه من غير ان يكون هو مختار المص فاحفظ قوله

نعم لا تحجر آه تحقيقه ان مطلق التصور لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق يصدق على نفسه وعلى نقيضه لكونهما من المفهومات العقلية توضيح المقام على ما افاده بعض الاعلام ان ظاهر هذا الكلام وان كان ماخوذا ومنتحلا من كلام بعض الاذكياء في شرح الرسالة القطبية لكن لما تكلمنا عليه ونبهنا على فساده فلا ينبغي ان تحمل كلام الشارح في هذا المقام على ذلك على ان كلام الشارح ههنا في التصور المقابل للتصديق لا في التصور المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فحاصل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية السابقة ان مطلق التصور المقابل للتصديق من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان او عدمها لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان لا بعدمها يتعلق

وههنا شك مشهور

بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعاً بالحمل العرضي متعلق بقوله يصدق والمراد به الحمل العرضي
الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملاً عرضيا واما حمل التصور على نفسه
ونقيضه حملاً عرضيا بالمواطاة فغير معقول اذ المبادي لا تحمل بالمواطاة حملاً عرضيا على شيء قال في الحاشية اي المتعارف بان يكون الموضوع
من جزئيات المحمول ويقابله الحمل الاولي الذاتي انتهى واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اي الاذعان والتصور الملحوظ بانه
لم يعتبر معه مقارنة الحكم اي الاذعان مفهومهما ان كان حاشيتين من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان لكونه طرفا من اجزاء نسبة
مذعنة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا
لم يتعلق شيء منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذعنة متصور بتصور مقارن للاذعان او تصور ملحوظ معه الاذعان نعم اذا لوحظ مفهومهما
ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصوراً بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه
صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه ان كان جزءاً من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكم معه ولا اعتبار للحكم معه والا
صدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملاً عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم او اعتباره لان العلم
المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اي جزئين من قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه او تصور لم يعتبر معه الاذعان
ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق به هذا العلم انه متصور بتصور لا حكم معه او لم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح
واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج
قد يكون مقارنا للاذعان كتصور موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزءاً من قضية
وقد مر مفصلا او بعدم اعتباره اعلم ان التصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبراً بشرط شيء واذا اعتبر مع عدم مقارنته
للاذعان كان معتبراً بشرط لا شيء واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان ولا عدمها كان لا بشرط شيء فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين
الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط شيء اعم من الماهية المخلوطة والمجردة فلا يحمل على نفسه اي نفس مفهوم المقيد بعدم الحكم او بعدم
اعتباره وعلى نقيضه بذلك الحمل اي بالحمل العرضي على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيداً بالحكم او اعتباره لان العلم المتكيف بالكيفية الاذعانية
اراد به العلم المتعلق بحاشية القضية المذعنة وهو تصور ساذج مقارن للاذعان ح لا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للاذعان وقد
مر في شرح كلامه هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لا يصدق على شيء منهما اي من التصور المقيد بعدم الحكم والتصور المقيد بعدم
اعتبار الحكم كذا في الحاشية فانه لا يقال له اي لذلك العلم انه تصور لا حكم معه ولا يعتبر معه الحكم فتفكر **قوله** وههنا شك آه قال المصنف في الحاشية
اعلم ان مبنى تقرير هذه الشبهة اي مبناها على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول فانه لو لم يسلم واحدة منها لم يتوجه الشبهة كما لا يخفى المقدمة الاولى
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات المقدمة الثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان لا باختلاف لوازمهما المقدمة الثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء
اذ لا حجر فيه ثم اعلم انه يعني ان المصنف قرر الشبهة باعتبار المصدق به كما ينطق به الحل الآتي وصرح حاشيته على قوله فاذن التصور نفس التصديق اي
المصدق به كما في صورة الشك قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق اي الاذعان بان يقال فاذن التصور نفس التصديق وكنهه المقدمة الثالثة
فالتصور وكنه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد قلتم انهما متباينان نوعا بالمقدمة الثانية هف ح اي حين تقرير الشبهة باعتبار نفس التصديق
فالجواب عنها ان التعلق اي تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه حتى يستلزم التعلق بكنهه ايضا بل يجوز ان يكون تعلق التصور بشيء من
وجه جائزا ومن وجه ممتنعا ونختار ان التصديق من هذا القبيل فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق به اي بالتصديق باعتبار

وجه ورسمه فاذن لا يلزم نظرا الى المقدمة الاولى الا اتحاد التصور مع وجه التصديق لا اتحاده مع كنه التصديق حتى يلزم المحذور الاترى
تاييد الامتناع تعلق التصور بحقيقة التصديق ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصوره بالكنه وانما يجوز تصوره بالوجه والاترى ان معاني الحروف
يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر لعله اشارة الى ان التصديق ماهية امكانية لا يجري في اكتناهها فمنع جواز تعلق التصور
بكنه التصديق مكابرة واما التاييدان المذكوران فلا يخفى ما فيهما اما الاول فلان القياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فانه تعالى
لبساطته ذهنا وخارجا لا كنه له بخلاف التصديق واما الثاني فلان تصور الحروف وحدها يشهد على امتناعه الضرورة العقلية والا يلزم انقلابهما
عن حقيقتهما وامتناع تعلق التصور بكنه التصديق بمعزل عن تلك الضرورة هنا ويمكن ان يكون اشارة الى الايراد الذي ذكره الشارح
بقوله اقول يرد عليه اي على الجواب الذي ذكره المص في المنهية بقوله فالجواب ان التعلق الخ والمورد المحقق الهروي ما قيل انه وان امتنع
تعلق التصور بكنه التصديق لكن لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق ولا شك في ان فرض الممتنع ليس بممتنع فاذن وجب اتحادهما بناء
على المقدمة الاولى وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ويلزم التغاير بينهما بناء على المقدمة الثانية وهي ان التصور والتصديق
حقيقتان مختلفتان وهذا اعني قوله وعلى تقدير التباين النوعي وجب تغايرهما وبالجملة يلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين احدهما قولنا لو فرض
تصور كنه التصديق يلزم الاتحاد بينهما لاتحاد العلم والمعلوم بالذات واخريهما قولنا لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما لتحقق الاختلاف
النوعي بينهما فان توهم انا لا نسلم لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين لكذب مقدمهما واذا كذب المقدم كذب الشرطية لاستلزام كذب الجزء كذب
الكل فذلك الايراد غير ناهض فازاحه بقول الشارح ولا يجب في الشرطية صدق المقدم تفصيل الازاحة ان صدق المقدم غير لازم في صدق الشرطية
بل يجوز كذب المقدم مع صدق الشرطية اما دعيت ان مناط صدقهما على صدق الحكم الاتصالي لا على صدق الاطراف كقولنا ان كان الثلثة
زوجا كان منقسما بمتساويين والجواب عن ذلك الايراد والمجيب ايضا هو المحقق الهروي ان المنافاة بين الشرطيتين المذكورتين انما كان
نقيض الاتصال رفعه لا وجود اتصال آخر اي اتصال كان فيما تنافي تاليهما فلا يستوجبها اي المنافاة الاترى انهم يجوزون استلزام المقدم
المحال للنقيضين كقولنا ان كان زيد حمارا كان حيوانا وقولنا ان كان زيد حمارا لم يكن حيوانا وكلاهما صادقان بناء على جواز استلزام المحال
محالا آخر وكذلك قولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان زيد قائما وقولنا ان لم يكن شيء من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما فانهما
صادقان بناء على تجويز الاستلزام بين المحالين مع تنافي تاليهما فتامل كذا في الحاشية وفيه نظر سياتي اي في مبحث التصديقات
من ان تجويز استلزام المقدم المحال للنقيضين باطل اذ استلزام شيء لشيء انما يكون اذا كان بينهما علاقة ذاتية ولا يجوز العقل ان يكون
للمقدم الواحد علاقة ذاتية مع كل من النقيضين انتهى وقد يقال اي يجاب عن تقرير شبهة باعتبار نفس التصديق ان التصور يمتنع ان يتعلق
بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به اي بكنه التصديق علم حضوري لما تقرر في مقامه ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والتصديق
من صفات النفس والتصور علم حصولي فلا يصح تعلقه بكنه التصديق والا لكان علم التصديق حصوليا مع انه حضوري ثم هذا الجواب ضعيف اما
اولا فلان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين فعلم التصديق بافراده القائمة بالمصدقين علم حضوري لانه علم بصفة من صفات النفس
واما علم حقيقته الكلية بما هي كذلك فعلم حصولي كيف والكلي بما هو كلي ليس قائما بالنفس قياما اصليا اي قياما هو مناط الاتصاف فعلمه حصولي قطعا
واما ثانيا فلما افاده الشارح بقوله اقول ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعرضياته علم حصولي تقريره ان العلم بالشيء اذا كان
حضوريا فالعلم بذاتياته اجمالا الانتزاعية حصولي فنفس التصديق المجمل معلوم بالعلم الحضوري والعلم المتعلق بذاتياته على سبيل التفصيل
حصولي تصوري فاستبان تعلق التصور بكنه التصديق فعاد الاشكال قهقرى انت تعلم ان الوجه الاول اولى من الوجه الثاني اذ وروده
موقوف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات بخلاف الاول فانه ناهض على كل تقدير سواء كان حقيقة التصديق مركبة ام بسيطة

وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات

او بسيطة كما لا يخفى فمن ههنا وقع الاختلاف في بساطة النفس وتجردها في الحاشية ان علم النفس بذاتياتها وبصفاتها الانتزاعية علم حصولي
لا حضوري والا لم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت توضيح المرام انه لا ارتياب في ان علم النفس
بذاتها علم حضوري ولو كان العلم بذاتياتها ايضا حضوريا لما وقع الاختلاف في ان ذاتها بسيطة او مركبة والتالي باطل فالمقدم
مثله وجه الملازمة ان الذاتيات ان تحققت فلا يتصور البساطة وان عدمت فلا يمكن التركيب ولا يتصور الخفاء فيهما اما دريت ان
العلم الحضوري في الانكشاف مماثل للبديهي في عدم التوقف على النظر وكذا لو كان العلم بعرضياتها الانتزاعية حضوريا لم يقع الاختلاف
في تجرد النفس وعدم تجردها بل يحصل الجزم بواحد منهما بلا اختلاف لكن وقع الاختلاف فيه فلم يكن ذلك العلم حضوريا فقوله وقع الاختلاف في
بساطة النفس ناظر الى ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي وقوله وتجردها راجع الى ان العلم بعرضياته علم حصولي ثم
لما كان يستبعد في بادي الرأي كون العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حصوليا اومى الى دفعه بقوله والسر ان معلوم الحضوري
هو المجمل اي بالشخص والا فالعلم بحقيقته الكلية ولو كانت مجملة علم حصولي كذا في الحاشية قوله فيهما بالشخص المقصود منه ازاحة وسوسة وهي
ان علم المجمل بحقيقته الكلية لا يكون الا حصوليا فلا يصح كون المجمل معلوما بالعلم الحضوري بان المعلوم بالعلم الحضوري هو الشخص الملحوظ
من حيث الاجمال لا الحقيقة الكلية حتى يتم الوسوسة ودون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجمل وملاحظة الاجزاء تفصيلا
فالعلم بالمفصل انما يكون بحصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم به حصوليا هذا ثم لما كان يتوهم ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري
وصفاتها العينية حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتسمت صورها التفصيلية ايضا للمدرك يلزم اجتماع المثلين لانه عبارة
عن اجتماع في الذهن فردان من نوع واحد ولا شك ان المجمل والمفصل متحدان نوعا واللازم باطل لانه لو جاز ذلك لارتفع الامان
عن الحس وجاز ان يكون الشيء الواحد الذي نراه ونذعن بوحدته اشياء كثيرة واللازم باطل بالضرورة العقلية فالمقدم كذلك اذا دريت
هذا فاستبان لديك ان الملزوم اعني ارتسام الصور التفصيلية لذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وكذا لاوصافها باطل فدفعه بقوله لا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل بين الحاصل بنفسه والحاصل بصورته التفصيلية فيجوز تفريع على قوله هو المجمل دون المفصل تعلق التصور بحده التام فعليك بالتامل الصادق
والتفكر الفائق ثم تفصيل الدفع انه انما يلزم اجتماع المثلين المستحيل لو كانا متفقين بالاجمال والتفصيل بان يكون كلاهما اجماليين او تفصيليين واما
اذا كان احدهما اجماليا وآخرهما تفصيليا كما فيما نحن فيه فلا استحالة في اجتماعهما وكذا لا استحالة في حصول احدهما بنفسه والآخر بصورته
هذا التفصيل في الحاشية المنهية وفي التعليق المرضي قوله هو ان العلم والمعلوم الخ هذه المسئلة اي مسئلة اتحاد العلم والمعلوم مبنية على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا اي ليست مبنية على حصول الاشياء باشباحها فان الحاصل في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية علم
ومن حيث هو هو اي مع قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بالشبح انما العلوم هي الاشباح والمعلومات هي الماهيات وبينهما
تغاير بالذات فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا القول فالشك ح غير ناهض هذا والحق ترتيب لما سبق ان للشبح ايضا اي كما ان
للحاصل في الذهن اعتبارين فان الشبح من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فما الخصوصية للاصل الاول اي لحصول
الاشياء بانفسها في الذهن ثم توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان مدار الشبهة التي ذكرها المص ليس على ثلث مقدمات فحسب لانه لو فرض
ان العلم والمعلوم متحدان في ما وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور يتعلق بكل شيء وقيل بان العلم هو الشبح القائم بالذهن والمعلوم
نفس الشبح لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سواء قررت الشبهة بتعلق التصور بنفس التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان التصديق
او ما يتعلق به التصديق ذو الشبح والتصور هو الشبح ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم اعني الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذي الشبح فلا بد لاتمام

فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة
وحله على ما تفردت به ان العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة
العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم

تقرير الشبهة يسمن ضم مقدمتنا البعهي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من الشارح مبني على عدم وقار ولو ذكره المحشي في تقرير
بتمام التقريب المحتمي ان اتلج في صدرك ان عدم ترتب مسألة الاتحاد بين العلم المعلوم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بل بان
التحقيق المذكور تبين في الشرح ايضا نعم انما يستقيم اذا اريد من المعلوم المعلوم بالذات واما لو اريد منه المعلوم بالعرض بمعنى ما قصد تصوره فعدم
تلك الصحة كما ترى فادفعه بقول الشارح واما المعلوم بالعرض بمعنى ما قصد تصوره فتغاير العلم على كلا الاصلين اي حصول الاشياء
بانفسها وحصولها باشباحها اما على تقدير حصول الشبح فظاهر فان الشبح يكون مغايرا لذي الشبح ذاتا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها
في الذهن فالعلم في العلم بالوجه مغاير بالذات لما هو مقصود به اي بالوجه وملتفت اليه بالذات اعني ذا الوجه الذي هو المعلوم بالعرض فان الوجه
وذا الوجه مختلفان ذاتا فالحاصل توضيحه ان الكلام في مسألة الاتحاد ان اجري على المعلوم بالذات وهو الشيء من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم
معه سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشباحها بلا فرق وان اريد بالمعلوم المعلوم بالعرض اي ما قصد تصوره فلا شك في ان العلم
يغاير المعلوم بذلك المعنى سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشباحها لا فرق بينهما اما على تقدير حصول الشبح فلان المقصود منه تصور
ذي الشبح ولا شك ان الشبح مغاير له واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلان العلم في العلم بالوجه مغاير لذي الوجه فان الوجه وذا الوجه
مختلفان ذاتا واذا لم يكن الاتحاد والمغايرة متفاوتين في الاصلين فدعوى كون هذه المسألة مبنية على اصل حصول الاشياء
بانفسها تحكم بحت لا دليل عليه كذا في بعض الحواشي قوله فاذا تصورنا التصديق آه قال المحشي في الحاشية المنية اي المصدق به تفسير التصديق
كما في صورة الشك فان النسبة المشكوكة في القضية يتعلق بها الشك وهو تصور والتصور علم فيتحد مع المعلوم اعني النسبة المشكوكة واذا
ازال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق وعلم فيتحد مع المعلوم والمعلوم كان متحدا مع التصور فيلزم اتحاد التصور والتصديق فان
متحد المتحد يجب ان يكون متحدا وانما حمل على ذلك اي المصدق به اذ عليه اي على المصدق به مدار الحل المذكور في المتن بقوله وحله على ما تفردت
به وذلك لان حاصل الحل المذكور ان التصور والتصديق كيفيتان مختلفتان بالحقيقة عارضتان لذات واحدة وهي النسبة كما ان النوم
واليقظة كيفيتان مختلفتان حقيقة عارضتان لذات واحدة كذات زيد مثلا فذلك الحل يدل على ان هناك شيئا ثالثا معروضا لكل
من التصور والتصديق المختلفان بحسب الحقيقة لا ان واحدا منهما معروض للآخر كما هو الحاصل عند تقرير الشبهة بنفس التصديق اقول في تر
تلك الحاشية بانه يجري الحل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق به فالتخصيص مما لا طائل
تحته فان حصول صورة الاذعان لا ينافي التخالف النوعي بينه اي بين الاذعان وبين الحالة الادراكية التصورية بتقريره على
ما في بعض الحواشي ان التحقق عند تعلق التصور بنفس التصديق ليس الا صورة الاذعان الحاصلة في الذهن ونحن نقول باتحاد التصور
مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا ضير في الاتحاد معها واما العلم الحقيقي هناك فهو الحالة الادراكية التصورية المغايرة
لتلك الصورة نوعا قوله فانها اي الصورة من حيث الحصول آه فان قلت ان الشيء من حيث الحصول الذهني معلوم بالعلم الشرقي اي الحصولي
فالحصول في الذهن نفس القيام به والحلول فيه تقرير للوهم ان الشيء من حيث الحصول في الذهن والشيء من حيث القيام بالذهن امر واحد
ومن المبين ان العلم صفة حقيقية من صفات النفس وقد تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها الحقيقية علم حضوري فيكون الشيء من حيث الحصول
في الذهن معلوما بالعلم الحضوري لا معلوما بالعلم الحصولي قلنا آه فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام

بہ علم فیہ سد فہم لو قال فانہا من حیث ہی معلوم ومن حیث الحصول الذہنی والقیام بہ علم لکان تماما واذ لیس فلیس فہم لما کان یتوہم ان یتوہم ان حصول الشئ فی الذہن مغایر للقیام بہ کما ان حصول الشئ فی الزمان والمکان مغایر لقیامہ بہما فان الضرب مثلا حاصل فی الزمان والمکان المعین ولیس قائما بہما وانما ہو قائم بالضارب فکذلک الشئ حاصل فی الذہن وغیر قائم بہ فلا یکون صفة للنفس فلا یکون علما حضوریا دفعہ بقولہ لیس ان زمرة حصول الشئ فی الزمان والمکان فان الحاصل فیہما لا یکون حالا فیہما فلا یکون نعتا وصفة قائمة بہما وانما یکون ذلک لکل الحاصل مظروفا والزمان والمکان ظرفان لہ بخلاف الحاصل فی الذہن فانہ یکون حالا فی الذہن وصفة قائمة بہ کقیام السواد بالجسم الاتری تایید لما علی ان الحصول فی الذہن عبارة عن الحلول فیہ اشہر استدلوا علی بساطة النفس بساطة ما ہو حاصل فیہا اے فی النفس تفصیل الاستدلال ان النفس تعقل البسیط الذی لا جزء لہ کالوحدة والنقطة فیجب ان تکون غیر منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما ہو حال فیہا کالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فلو لم یکن الحصول فی النفس عبارة عن الحلول فیہا لم یتم ذلک الاستدلال اذ لا یلزم من انقسام ما ہو حاصل فیہا وفیہ افضل المحققین بان ہذا الاستدلال انما یدل علی ان الحصول فی الذہن عبارة عن الحلول فیہ عند المستدلین بہذا الاستدلال لا علی ان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ فی الواقع فاللازم ان لا یستقیم القول بکون الحاصل فی الذہن معلوما والقائم بہ علما علی رایہ لا علی ان لا یصح فی الواقع فلا یلزم ان لا یصح قول المص فی الواقع اذ لا قطع بصحة الاستدلال فی الواقع کیف والعلامة القوشجی معترض علی ہذا الاستدلال بان الحصول فی الذہن لیس عبارة عن الحلول فیہ حتی یلزم من انقسام النفس انقسام ما ہو حاصل فیہا فما ذکرہ الشارح لیس حجة علی العلامة القوشجی وایضا صحة ہذا الاستدلال انما تفی صحة قول المص لان المص یظن ان الصورة کما انہا حاصلة فی الذہن قائمة بہ ایضا وہی من حیث الحصول فیہ معلوم ومن حیث القیام بہ علم فہو لا ینکر قیام الصورة بالذہن وحلولہا فیہ حتی لا یستقیم الاستدلال المذکور علی رایہ بل انما یقول ان للصورة مع قیامہا بالذہن حصولا فی الذہن مغایرا للقیام بہ فالوجہ ان یقرر الایراد المصدر بقولہ فان اوہم الخ بان کلام المص مبنی علی ان للصورة الذہنیة حصولا فی الذہن مغایرا للقیام بہ وہو غیر معقول لان الحصول فی الذہن ہو الحلول فیہ والحلول فیہ ہو القیام بہ فالصورة من حیث الحصول فی الذہن ہی الصورة من حیث القیام بہ وہی علم حصولی ومعلوم للعلم الحضوری ویسقط قولہ الاتری الخ من البین وثبت اتحاد الحصول والحلول بما علمناک فی الدرس السابق من انہ لا یعقل الحصول فی الذہن بدون الحلول فیہ فافہم انتہی قیل لک فی الجواب عن ذلک الوہم انا نعنی بالحصول ہہنا ای فی عبارة المص الوجود الظلی الذی لا یترتب علیہ الآثار وہو غیر القیام الذی ہو وجود اصلی مبدأ للآثار تقریرہ ان للحصول معنیین الاول الوجود الظلی الذی لا یکون مبدأ للآثار والثانی الوجود الاصلی الذی یترتب علیہ الآثار والمراد فی قول المص من حیث الحصول فی الذہن معلوم ہو المعنی الاول فالمعنی ان الحاصل فی الذہن من حیث ہو ہو مع قطع النظر عن الاکتناف بالعوارض الذہنیة معلوم ولا ریب فی انہ معلوم بالعلم الحصولی لا بالعلم الحضوری لما عرفت ان المعلوم بالعلم الحضوری ہو الشئ الحاصل فی الذہن من حیث الاکتناف بالعوارض الذہنیة فانہ انما یکون صفة حقیقیة للنفس بہذا الاعتبار لا بالاعتبار الاول وعلی ہذا یکون الحیثیة فی عبارة المتن تقییدیة لا تعلیلیة ہذا ویحتمل جواب اخر لذلک الوہم بعد تسلیم ان الحاصل فی الذہن ہو القائم بہ ان یکون الحیثیة المذکورة فی قول المص من حیث الحصول فی الذہن معلوم تعلیلیة وہی عبارة عما یفید معنی زائدا علی المحیث بان یکون ہذا المعنی خارجا عن المحیث حتی لا یتعلق الحکم الا بالمحیث ویکون الحیثیة خارجة عنہ وہذہ الحیثیة لا تغیر الذات وانما تغیر الاحکام کما انہ زید من حیث کونہ حالا فی المعنی فیما نحن فیہ ان الشئ الذہنی معلوم لکونہ حاصلا فی الذہن قائما بہ فیکون الحصول فی الذہن الذی ہو عبارة عن الحلول فیہ خارجا عن حقیقة المعلوم او تقییدیة وہی عبارة عن الحیثیة التی تفید معنی زائدا علی المحیث بان یکون ہذا المعنی داخلا فی المحیث فیتعلق الحکم بمجموع الحیثیة

هو الميت وغيره الحيثية تقييدية النزاع عمم الاحكام جميعا كما في العلم متعلق بالمنفى لا بالمنفى، كذا في الحاشية يعني ان حيثية الحصول في الذهن داخلة في حقيقة العلم وبحاله المقال ان الحيثية المعتبرة في العلم الحصولي الذي هو معلوم بالعلم الحضوري داخلة في حقيقة الميت بخلافها في المعلوم بالعلم الحصولي اعني الشيء من حيث هو هو فاستبان الافتراق وزال الاشتقاق فان قلت يلزم حينئذ اي حين كون الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيكون الصورة العلمية عرضا لصدق تعريف العرض عليها مع انها اي الصورة العلمية قد تكون جوهرا كما اذا كان المعلوم هو الجوهر لحصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد اعني الصورة العلمية جوهرا وعرضا معا مع انهما لا يصدقان على شيء واحد ثم اعلم ان هذا الاعتراض مما افاده شيخ الصناعة رئيس الجماعة في الهيات الشفا حيث قال العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي انتهى قلت عرضيتها اي عرضية الصورة العلمية بالهوية الشخصية الذهنية لا تنافي جوهريتها بالطبيعة المرسلة عن العوارض الذهنية ولا استحالة في كون شيء واحد عرضا باعتبار وجوهرا باعتبار آخر كما انه جزئي باعتبار الهوية الشخصية وكلي باعتبار الطبيعة المطلقة وفيه عقدة عسيرة الانفكاك وهي ان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق لطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا فالقول بكون شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صححوا امتناع حلول شيء في شيء ما لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية كالافلاك بان الصورة الجسمية لما احتاجت في بعض الاجسام وجودا اعني فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة يكون محتاجة اليها حيث كانت فتكون حالة في المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة في الذهن ولو بحسب الهوية الشخصية كانت بسنخ طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة هذا والتفصيل في بعض الحواشي ثم لما كان للمتوهم ان يتوهم من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا لكانت مندرجة تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما شاع بينهم من ان العرض محصور فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين وهو كما ترى دفعه بقوله وانما الحصر في المقولات العرضية التسع لما هو عرض بماهيته المرسلة من حيث هي هي لا بتشخصه اي ليس الحصر في تلك المقولات للعرض الذي يكون عرضيته بحسب خصوصيته الشخصية لا بنفس طبيعته المرسلة كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية كالصورة الجرمية والنوعية يعني كما ان الصورة الجسمية والنوعية عرضان من حيث هويتهما الشخصية وجوهران من حيث طبيعتهما الكلية لكون الاول جنسا للاجسام الطبيعية والثاني نوعا لها وبما قيل اي اجيب عن ذلك التوهم والمجيب هو السيد السند وتبعه الفاضل الميرزاجان ان الحصر في المقولات التسع العرضية انما هو للعرض الموجود في نفس الامر والصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد بالاكتناف بها داخلا فيها ليست من الموجودات النفس الامرية لما فيها من اعتبار الحيثية والمركب من الاعتباري وغير الاعتباري فلا يخل ذلك الحصر قطعا في الحاشية حاصله ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتباري ليس بموجود في نفس الامر انتهت بقدر الحاجة فقد زل زلة بعيدة فان حيثية الاكتناف والقيام معتبرة في مفهومها اي مفهوم الصورة العلمية وفي التعبير عنها لا في مصداقها لما عرفت ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار ودخول الحيثية في العنوان دون المصداق لا يوجب الاعتبارية نعم لو كانت الحيثية معتبرة في المصداق كما زعمه ذلك القائل يحصل التغاير بينهما بالذات وهو كما ترى ومن ههنا اي اذا ثبت ان الشيء الحاصل في الذهن

ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية
قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطا وارتباطا اتحاديا كالحالة الذوقية
بالمذوقات فصارت صورة ذوقية والسمعية بالمسموعات وهكذا ١٠

اعتبار الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذهن واعتبار نفس ماهية من حيث هي هي وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه
غير قائم بالذهن فيسقط الايراد المشهور من قبل المتكلمين المنكرين للوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن على المشائية القائلين بها
وهو لزوم كون الذهن حارا وباردا وتقرير الايراد انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن
كون الذهن حارا وباردا بناء على ان الحار ما قامت به الحرارة والبارد ما قامت به البرودة واللازم باطل فكذا الملزوم فان دليل سقوط
ذلك الايراد ان مناط الاتصاف هو ان يكون الوصف من حيث هو هو وجودا لغيره وههنا ليس كذلك بل من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية
واما مع قطع النظر عنه اي عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهو موجود في نفسه توضيحه على ما افاده افضل المحققين ان الصورة القائمة
بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار حقيقتها المرسلة مع قطع النظر
عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ولغيره واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب
انه قد ظهر فيما سبق ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصوصية لا بحسب الطبيعة المرسلة فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها الذهني
الا وجودها الشخصية اي من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية لا طبيعتها المرسلة اي من حيث هي هي انتهى هذا وان اشتهيت الخبرة
على تزييف هذا المقال فارجع الى حاشية ذلك المحقق فتفحص قوله ثم بعد التفتيش آه قيل اي اعترض عليه ان هذا التفتيش يدل دلالة واضحة
على تغاير العلم والمعلوم بالذات لانه قد علم من التفتيش ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية المغايرة للمعلوم بالذات اذ هي من مقولة الكيف
ابدا والمعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كيفا وهكذا والشك انما يرد على المعترفين باتحادهما اي اتحاد العلم والمعلوم ذاتا فهذا الحل لا يصح
من قبل هؤلاء اي المعترفين باتحادهما ذاتا بل كان الواجب على المعترض ان يجيب من قبلهم بوجه لا يتضمن انكار مقدمة مسلمة من مقدماتهم تدبر
فيه حتى ينكشف لك دفع ذلك الاعتراض قال في الحاشية اشارة الى انه ساقط بادنى تامل اذ الاحتمال العقلي يكفي للمجيب الموجه لكلامهم
وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول المعترض ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يصرحوا القول بالحالة الادراكية العارضة للصور
العلمية لكن من تفتيش احكامهم يظهر ذلك لمن له طبيعة ذكية وقريحة نقادة فانهم معترفون بان العلم حقيقة واحدة محصلة من مقولة الكيف
والصور العلمية حقائق مختلفة مندرجة تحت الاجناس المختلفة وايضا للعلم لوازم مختصة به مشتركة بين جزئياته عندهم لكونه منشأ الانكشاف
وغيره من آثار العلم فلا بد ان يكون ملزومها امرا مشتركا بين الصور العلمية تصورية كانت او تصديقية وليس ههنا ذاتي مشترك بينها
فهو امر خارج عرضي لها وهي الحالة الادراكية اذ لا يصلح ان يكون امر عرضيا للصور يترتب عليه الانكشاف وبالجملة الاحتمال كاف للمجيب لكلامهم
وان لم يثبت جزما فتفكر انتهى قوله فيها كما يشعر اليه ٥ لان التفتيش لا يتحقق الا فيما يكون خفيا غير مصرح به قوله فيها مندرجة تحت الاجناس
آه اي المقولات المختلفة من الكيف والكم وغيرهما لان المقولات اجناس عالية متباينة وذلك لان الصور العلمية تابعة لمعلوماتها ان كان
المعلوم جوهرا فجوهر وان كان كيفا فكيف فلا تكون الصورة حقيقة واحدة قوله فيها وغيره كالفرح والحزن قوله فيها فلا بد ان آه لامتناع
خصوص العلة وعموم المعلول كما مر في تحقيق السالف من الشارح فتذكر وتمكين الجواب عن الشك من قبلهم اي قبل المعترفين باتحاد العلم
والمعلوم بالذات ان التصديق ليس علما بل من لواحقه فضلا عن ان يكون عين المعلوم تقريره بجواب ان التصديق انما تعلق بالمصدق به
لا ليكون متحدا معها لانه ليس قسما من العلم حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاده مع ما تعلق مع المصدق به بخلاف التصور مع كونهما قسمين نوعا

قوله فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فتغايرهما كتفاوت النوم واليقظة

لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لو قرر الاشكال بانا اذا تصورنا المصدق به يلزم اتحاد التصور والتصديق لان المتحد مع المتحد مع شيء
متحد مع ذلك الشيء واما اذا قرر بانا اذا تصورنا التصديق لزم اتحادهما فلا ثم اجاب بجواب آخر على تقدير التسليم وكان الجواب الاول
بطريق المنع فقال ولو سلم اي كون الاذعان والتصديق علما اي ما يترتب عليه الانكشاف فالاتحاد اي اتحاد العلم مع المعلوم مخصوص بالعلم
التصوري اي الصورة الحاصلة التي هي ايضا منشأ الانكشاف دون العلم التصديقي اي الاذعان كذا في الحاشية فحاصله منع
الاتحاد بين التصديق والمصدق به فلا يلزم اتحاد التصديق مع التصور ليلزم المنافاة وهذا الجواب ايضا انما يتم لو قرر الاشكال بالتقرير
الاول كما عرفت واعترض عليه اي على الجواب الثاني المحشي المصرح فيما نقل عنه بقوله انت تعلم ان ذلك اي القول بتخصيص الاتحاد بالعلم التصوري
بعد تسليم ان المقسم للتصور والتصديق هو الصورة الحاصلة تحكم اي دعوى بلا حجة اذ الصورة الحاصلة من الشيء متحدة مع ذلك الشيء
بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على تقدير حصول الاشباح فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم اصلا تصورا كان او تصديقا لا مساغ له
في القواعد العقلية نعم للتخصيص مساغ في الفنون الادبية كما لا يخفى على المتتبع ثم حاصل الاعتراض على ما في الحاشية انهم قسموا العلم بمعنى الصورة العلمية
الى التصور والتصديق والتزموا الجواب عن قبلهم فبعد تسليم كون مقسمهما الصورة العلمية لا مساغ لهذا الجواب واجاب عن ذلك الاعتراض بعضهم بقوله
وانت خبير بان حاصله انهم التزموا المسامحة في التقسيم فبعد المسامحة لا اشكال في التخصيص في مسألة الاتحاد اذ بناء التسليم على المسامحة كذا في الحاشية
بالمسامحة في التقسيم كما اشرت اليه سابقا في الحاشية وهو ان التصديق كيفية اذعانية من لواحق العلم ففي التقسيم مسامحة اما باخذ العلم بمعنى
ما يعم الاذعان بطريق عموم المجاز او يراد بالتصديق المصدق به فلا اشكال انتهى قوله فيهما عموم المجاز بان يراد بالعلم ما يترتب عليه الانكشاف وغيره
والحاصل ان المراد بالعلم ما يحصل عقيبه الآثار الخارجية من الانكشاف وغيره فيشمل الادراك واللاحق به كليهما قوله فيهما المصدق به اي النسبة الخبرية
او مع الطرفين لانها ادراك لكونها من التصورات قوله فيهما فلا اشكال اي في تخصيص اتحاد العلم والمعلوم بالعلم التصوري اما على التقدير الاول فلان
العلم بمعنى ما يعم الاذعان وغيره على تقدير كون الاذعان من لواحق العلم يكون بمعنى الصورة ويجعل الصورة اعم من لواحقها فيطلق الصورة على الاذعان
مجازا ولا يكون التصديق صورة حاصلة في الحقيقة حتى يلزم الاشكال باتحاد الصورة مع ذي الصورة واما على التقدير الثاني فلان الصورة ح
تكون مقسما للتصور والمصدق به لا للتصديق حتى يلزم من اتحاد الصورة مع ذيها اتحاد التصديق مع التصور قوله فتلك الحالة تنقسم وتحقيقه ان المعلم
اذا علم المتعلم حصلت له اي للمتعلم حالة نورانية والا استوى حال العلم وما قبله وهو كما ترى بين الحاصل بالمصدر ويعبر عنها بالفارسية بدانش
وبالعربية بالحالة الانجلائية وحالة الشعور وذلك اي حصول الحالة النورانية بعد التعليم لان الفاعل اذا اوجد الصفة يحصل له اي للفاعل صفة
واحدة وهي الايجاد ويحصل للمنفعل صفتان احدهما الصفة التي اوجدها واخرهما قبولها اي قبول المنفعل الصفة فالمصدر مضاف الى المفعول
فهذا الحاصل بالمصدر اي الحالة النورانية هو المقسم للتصور والتصديق فهما حالتان للنفس ونوعان مختلفان بالذات ومتغايران بالمعلوم كما
ان النوم واليقظة حالتان عارضتان لذات زيد مثلا ومتباينتان بحسب الماهية ومغايرتان لماهية معروضهما وهو زيد مثلا ولا يخفى
عليك ان كلامه اي كلام المحشي ناطق بان الاذعان كيفية ادراكية وليس من لواحق الادراك وكذلك الشك والوهم كيفية تصورية وليسا
من لواحق الادراك قال في الحاشية وقد صرح به في الحاشية المنقولة عنه حيث قال وقد يقرر باعتبار المصدق به وهو المراد
بمنع عليه بناء الحل المذكور ولا يجري الجواب المذكور على التقرير الاول فان النسبة المشكوكة تعلق بها الشك هو تصور واذا زال الشك
تعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشيء واحد بالضرورة انتهى وعليه بناء قوله فتغايرهما كتفاوت النوم واليقظة فتأمل انتهى وجها
اي الاذعان والتصور نوعان من العلم بمعنى الحالة الادراكية لا بمعنى الصورة لا يختلفان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد كالنوم واليقظة

العارضتين للذات واحدة المتباينتين بحسب حقيقتهما ...

وعليها اى على مجموع ما ذكرنا وقوله اى قول المصنف تفردت فما قال بعض الشارحين من ان هذا اصل افاده بعض العلماء ونسبه المصنف الى نفسه لقلة التدبر
اولعدم التعمق فى كلامه انتهى ينبغى ان لا يصغى اليه اذ لم يذهب اليها اى الى المجموع احد فيما سبق اذ المتاخرون جعلوا التصديق قسما من الادراك
اى العلم بمعنى الصورة العلمية دون العلم بمعنى الحالة الادراكية التى هى الحاصل بالمصدر مع انهم اى المتاخرين صرحوا باتحاده اى اتحاد
التصديق مع التصور نوعا واختلافه معه متعلقا والقدماء لم يجعلوه اى التصديق قسما من العلم بل جعلوه من لواحقه على ما حققناه فى الدرس
السالف وكذلك الشك من لواحقه فالقول مبتدأ بالحالة الادراكية المنقسمة حقيقة لا مسامحة الى التصور الساذج والاعتقاد الغير المجامع
له فى زمان واحد كالنوم واليقظة على متعلق واحد بناء على كون الشك تصورا ما تفرد خبر لذلك المبتدأ به المصنف ولم يات بعد فتفكر فى الحاشية
اعلم ان قوله على ما تفردت به مبنى على مجموع امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثانى ان الشك والاذعان نوعان من الادراك
والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة فى زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يبعد ان يكون مناط التفرد
هو الامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله والثانى ايضا يفهم من ظاهر عبارات بعض المتاخرين فافهم انتهت
قوله فيما هو الامر الثالث وهو ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة فى زمان واحد اقول ان الامر الثالث
لا يصح فى نفسه فضلا عن ان يصح وجها للتفرد لان التخييل تصور متعلق بما تعلق به التصديق مجتمع معه ضرورة ومع هذا كله لا يظهر تفرد المصنف به لان
العلامة القوشجى ايضا قائل بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين حقيقة وبعدم اجتماع التصور والتصديق بحسب التعلق
بنسبة واحدة فى زمان واحد والاوجه ان يقال فى وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول
بكونهما مخالطة بالصورة خلطا اتحاديا مما تفرد به المصنف فان العلامة القوشجى لا يذهب الى اتحادهما مع الصورة وجودا وبعض الاذكياء لا يذهب الى
انقسامها الى التصور والتصديق المتباينين نوعا بل يقول انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة راسا فضلا عن اتحاد
الحالة معها وجودا قوله العارضتين للذات واحدة آه اى فى الحالتين هذا اى التشبيه بالنوم واليقظة عارضتين للذات فى الحالتين ظاهر بالنظر
الى الشك الذى هو من التصورات والاذعان جملة الكلام ان المراد من التصور هو الشك فالنسبة الواحدة قد يعرض لها الشك ولا ثم يعرض لها
الاذعان فهما يعرضان لها على التعاقب كالنوم واليقظة بناء على انهما من جنس الادراك والا اى وان لم ينظر الى الشك بل يكون المراد
من التصور اعم منه ومن الوهم والتخييل فالادراك التصورى كالتخييل يجامع الاذعان البتة وكلاهما يعرضان للنسبة التامة الخبرية فى حالة
واحدة فانها مع الاذعان معلومة بنحوين من العلم وهما التخييل والتصديق على ما حققناه فى ذيل قول المصنف والا فتصور ركنا سواء كان مع
الاذعان كما فى القضية المقبولة انتهى ثم لما كان المتوهم ان يتوهم انا اذا تصورنا كنه التصديق فيحمل عليه الكنه انه تصور لتعلق التصور
به مع انه يصدق على ذلك الكنه التصديق ايضا فيجتمعان بحسب التعلق لامر واحد مع ان التصور والتصديق بمعنى الحالة الادراكية متباينان
لا يحملان على شئ واحد لما ادعيت ان التباين هو التفارق ومرجعه الى سالبتين كليتين فلا شئ من التصور بتصديق وكذا العكس
دفعه بقوله فاذا تصور كنه التصديق فانما يحمل التصديق على التصور منه بالحمل الاولى لا الشائع المتعارف حتى يمتنع تعلق التصور بكنهه على ما توهم
كذا فى الحاشية وتفصيل الدفع على ما فى بعض الحواشى انه ليس المراد من التصادق والتفارق فى النسب ما يكون بحسب الحمل الاولى
الذى هو عبارة عن ان يكون الموضوع بعينه المحمول ذاتا ووجودا والا لزم دخول المتساوى فى حد التباين الكلى بل المراد ما يكون بحسب
الحمل الشائع المتعارف الذى هو عبارة عن مجرد الاتحاد فى الوجود ومن البين انه لا يصدق كل من التصور والتصديق على الآخر بالحمل الشائع
المتعارف فان حمل التصديق فى تصور كنه التصديق على التصور منه انما هو بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع المتعارف لعدم تعلق

التصديق بل الحقيقي بالتصور فان الكلام ليس في التصديق كنه التصديق بل في تصوره وحمل احد المتباينين بالحمل الاولي وحمل الآخر
بالحمل الشائع لا يبطل التباين النوعي بين التصور والتصديق كما ان التصور مفهوم الجزئي فانه يحمل عليه الجزئي بالحمل الاولي لكونه متحدا معه وغير
محمول عليه بالحمل الشائع لعدم كونه فردا منه بل المحمول عليه بالحمل الشائع انما هو الكلي لكونه فردا منه فكذلك لا مضايقة في حمل التصديق
على التصور من كنه التصديق حملا اوليا وحمل التصور عليه لا بذلك الحمل مع كونهما متباينين ثم الظاهر ان قول الشارح فاذا تصورناه آه اشارة
الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا كنه التصديق يلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويعضده ما قال في الحاشية
حاصله ان كنه التصديق لا يتعلق به الا العلم التصوري لان حصول صورة الاذعان ليس من باب العلم التصديقي ولا يلزم اتحاد التصور
الذهني هو الحالة الادراكية مع كنه التصديق بالذات فاندفع الاشكال على تقدير تعلق التصور بكنه التصديق ايضا كما اشرنا اليه
سابقا ولما لم يحمل على كنه التصديق الحاصل في الذهن علم تصديقي بالحمل الشائع لم يمتنع تعلق التصور به كما توهم المصنف فتأمل انتهى قوله فيهما
ولا يلزم اتحاد التصور آه لان التصور بمعنى الحالة الادراكية لا يتحد مع المعلوم وانما المتحد معه هو التصور بمعنى الصورة الحاصلة ولما كان في اجتماع
المتباينين استبعاد فدفعه بقوله فيهما ولما لم يحمل على كنه آه توضيحه ان اجتماع المتباينين مطلقا غير ممتنع بل الممتنع منه هو ان يصدقا على
شئ بان يحملا عليه بالحمل الشائع وهو غير لازم ههنا قوله فيهما كما توهم المصنف متعلق بالمنفي لا بالنفي والمراد منه ما قال المصنف سابقا في الحاشية
من ان التعلق بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه انتهى
ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان القول بالحالة الادراكية مما لا احتياج اليه فان الصورة علم ومبدأ للانكشاف ولو كانت الحالة ايضا كذلك لزم
توارد العلتين على معلول واحد وهو كما ترى ازاحه بقوله وانما للصورة سبيل المعلومية لا سبيل مبدئية الانكشاف والعلم حتى يلزم ذلك
التوارد هذا والظاهر ان هذا القول من تتمة ما سبق فتقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا
كنه التصديق يحمل عليه التصديق بالحمل الاولي لانه عينه لا بالحمل الشائع واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون
عينه لو كان عبارة عن الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق به مثل تعلقه بغيره من الاشياء فهو تصديق
متصور لا تنافي فيه اصلا فادرك قوله فهي اي الصورة منكشفة بالذات اي بلا توسط صورة اخرى بتلك الحالة الادراكية كما ان انكشاف تلك الحالة
ليس بتوسط حالة اخرى ولا يفتقر معلومية الصورة الى حصول صورة اخرى ولا يلزم التسلسل وقد مضى تحقيقه في صدر الكتاب فعلمها اي علم الصورة
علم حضوري لما دريت مرارا ان علم النفس بذاتها وصفاتها الحقيقية القائمة بها علم حضوري فالصورة حاضرة عند النفس بنفسها كالعلم بالحالة الادراكية
فانه ايضا حضوري لانهما من الصفات العينية للنفس واما ماله الصورة اي ذو الصورة فمنكشف بتبعيتها اي بتبعية الصورة فعلم ماله الصورة حصولي
ومن ههنا اي من ان الصورة منكشفة بالذات وذي الصورة منكشف بتبعيتها قيل انما المعلوم بالذات وهو الصورة معلوم العلم الحضوري في
اي الحضوري واما معلوم الصورة في العلم الحصولي فمعلوم بالتبع لان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة ومعلومها انما ينكشف بواسطة
ثم توضيح المقام على ما افاده بعض الاعلام انه قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه انه كما
ان معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد ولعل منشأ الظن توهم ان معلوم
العلم الحصولي هو الشئ الخارجي فانه المعلوم بالتبع لانه قد يفنى والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشئ من حيث هو هو لا الشئ
الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه
اولا وبالذات هي الصورة والمعلوم في الحصولي انما ينكشف بواسطة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضوري علما حقيقيا
وعدم كون الحصولي كذلك وتفصيله ان منشأ انكشاف الاشياء حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمية

وثانيا وبالعرض بذي الصورة فالمنكشف بالذات هي الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضوري وبالقياس الى ذي الصورة علم حصولي فمعلوم الحضوري هي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصولي هو ذو الصورة معلوم بالعرض وبالمعلوم الصورة اعني ذا الصورة فمعلوم بالتبع اي بالقياس الى الحالة لتعلقها اولا وبالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذي الصورة وان ما وهم ان يكون الحالة الادراكية التي هي علم حصولي علما حقيقة ليصادمه ما تقرر عند بعض المحققين من ان العلم الحقيقي هو العلم الحضوري لا الحصولي بخارجه بقول الشارح واقول من قال العلم الحقيقي هو العلم الحضوري لا الحصولي محمول على ان لا على ان معلوم العلم الحصولي هو الشيء الخارجي فانه معلوم بالتبع كيف وقد ينتفي والعلم يكون باقيا على حاله فلا يكون الحصولي علما حقيقيا وذلك لان معلوم الحصولي بالذات هي الطبيعة من حيث هي هي ولا ريب في انتفاء العلم الحصولي بانتفائها فيكون علما حقيقيا كالعلم الحضوري معلومه اي معلوم الحضوري معلوم بالذات بمعنى انه بنفسه منكشف بخلاف معلوم الحصولي بمعنى الصورة العلمية اذ معلومه هو ذو الصورة والعلم حصولي لا الحصولي بمعنى الحالة الادراكية فان معلومها هي الصورة معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولا وبالذات وجملة المقال ان كلا من الحضوري والحصولي بمعنى الحالة الادراكية علم حقيقي فلا مساغ لذلك التوهم والحق عندي ان العلم حقيقة اي بمعنى مبدأ الانكشاف لا بمعنى الحاضر عند المدرك كذا في الحاشية هو وجود الشيء بالفعل لا وجوده بالقوة وليس النور الذي يعبر عنه بالعلم امرا عارضا زائدا عليه اي على الوجود كما قال ارباب الذوق اي الصوفية الصافية الوجود نور والعدم ظلمة فالعلم نور في العالم بالكسر اي المدرك هو اي النور وجود واي وجود للعالم بالفعل لا بالقوة بحيث تجلي اي ينكشف به اي بالوجود الشيء بحضوره لديه اي بسبب حضور الشيء وهو المعلوم لدى العالم اما بهويته العاصلة اي بحضوره بذاته التي هي مبدأ للآثار الخارجية المطلوبة منها بلا توسط الصورة كما في العلم الحضوري او بصورته لا بذاته المسلوبة اياه في الماهية لا في الآثار واللوازم المخصوصة الخارجية لكون ذلك الوجود ظليا وهذا بناء على حصول الاشياء بانفسها لا باشباحها كما في العلم الحصولي فالحضور العلمي شرط لظهور الاشياء عند العالم الموجود بالفعل المقصود منه ازاحة اختلاج وهو انه لو كان حقيقة العلم هو الوجود بالفعل للعالم لزم ان يكون الشيء الموجود بالفعل معلوما وان لم يحضر لدى العالم وهو كما ترى بان حقيقة العلم ما ذكرنا لكن شرط الحضور العلمي فهذا الحضور شرط للعلم لا دخل له في حقيقته الشيء كما ينتفي بانتفاء علته كذلك ينتفي بانتفاء شرطه وتحقيقه ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل مجردا عن المادة وغواشيها قائما بذاته لا مستندا الى غيره كان عالما لذاته بناء على ان الوجود نور وظهور فلذا كان ذلك الشيء موجودا لنفسه كان ظاهرا لنفسه لما وعيت ان الوجود هو النور تحقق ميزان العاقلية والمعقولية وهو الوجود والظهور مع وجود الشرط وهو التجرد عن المادة ولواحقها وخلاصة المرام ان العلم هو نفس وجود العالم اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علميا شرط للانكشاف لانه علم وبناء على هذا ذهب الشارح الى ان العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لان وجود كل شيء عين الواجب تعالى وانما اشترط التجرد لان الشيء المادي اذا كان منغمسا اي مستغرقا في الظلمات الهيولانية اي المادية وهي جهات القوة والعدم كالهيولى يعني كما ان نفس الهيولى جهة للقوة والعدم كذلك عوارضها التابعة لها جهات للقوة والعدم ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الهيولى ماهية محصلة مركبة من جوهر مستعد كسائر الماهيات المحصلة المركبة من الجنس والفصل فيكون فعليتها بالفعل لا بالقوة كفعلية تلك الماهيات دفعه بقوله فان فعليتها هي فعلية القوة اي كون القوة بالفعل لا كون الفعلية بالفعل وجوهريتها اي حقيقتها هي جوهرية الاستعداد اي الجوهر المستعد لتوارد الصور عليها تفريع المرام ان كل ماهية تقتضي فعلية ما هو ذاتي لها وذاتي الهيولى هو الاستعداد فتقتضي كون القوة والاستعداد بالفعل لا كون الفعلية بالفعل لم يكن ذلك الشيء المنغمس عالما بذاته وما لا يكون مشعرا لنفسه اي عالما لذاته لا يشعر غيره وكونه ظلمانيا محضا واما الصور والاعراض المقصود

ولیس الکل من کل منهما بدیهیا والا لما کانت مستغنی ولا نظریا

منه دفع سؤال مقدر وهو انه قد علم مما ذکر انتفاء العلم عن الهیولی وأما الصور الجسمیة والنوعیة والاعراض فاذا حالها فاجاب بقوله فهی لیست موجودة بنفسها ای لاستقلال بنفسها بل للمحل فکانت تابعة له فلما انتفی العلم عن المحل مطلقا انتفی عن توابعه ایضا وهذا معنی قوله فلا تکون الصور والاعراض مشعرة مدرکة لذاتها ولا مشعرة لغیرها فینهدم اساس العلم عن الهیولی والهیولانیة ای الاشیاء التی لها التعلق بالمادة سواء کانت جواهر او اعراضا اضافة النفس یعنی بالمادیة ان المادة والمادیة ظلمانیة لیس لها حظ من الادراک بخلاف المجرد عن المادة فاما النفس الناطقة فلکونها مجردة فی ذاتها عن المادة ینکشف لها ذاتها وصفاتها العینیة یعنی یحصل لها العلم الحضوری لکن بسبب مقارنتها بالبدن تحتجب عنها ما سوی ذاتها وصفاتها ای العلم الحصولی وهذا معنی قوله مع تجردها فی ذاتها وفی المقارنة بها ای بالهیولی وهی البدن محجوبة ای عن النفس الناطقة الاشیاء القائمة عنها اعنی ما سوی ذاتها وصفاتها ولیس ای لما غیر ذاتها وصفاتها کذا فی الحاشیة وجود لذاتها ای لذات النفس الناطقة کذا فی الحاشیة اذ لیس هو نعتا منها ولا معلولا لها وهو مناط المعلومیة وانتفاء العینیة ظاهر فلم یذکره ثم المقصود منه بیان منشأ عدم علم النفس بما سوی ذاتها وصفاتها وحاصله ان مدار کون الشیء معلوما کون الشیء موجودا لنفس العالم او کونه نعتا لها او کونه معلولا لها وظاهر ان الانحاء الثلثة منتفیة عن النفس فیما سوی ذاتها وصفاتها والمفارقات ای العقول المجردة عن المادة بحسب ذاتها وبحسب تعلقاتها کالنفوس فی الافتقار الی المعلم لان علومها ارتسامیة فافتقرت فی ارتسام صور ما غیر ذاتها الی اعلام المعلم الحق تعالی لانها ای العقول لیست متعلقة بالمادة اصلا لا ذاتا ولا تعلقا فعلمها غیر مسبوق بالجهل لما هو للنفوس الناطقة الانسانیة فی مرتبة العقل الهیولانی هذا والتفصیل فی الحاشیة وفی التعلیق المرضی اما سبحانه تعالی فلما کان هو النور المطلق القائم بذاته ولا یلزم منه کونه تعالی جوهرا لانه عبارة عن الممکن القائم بنفسه وذلک التعبیر انما هو لضیق العبارة وما سوی ذاته تعالی موجود له سبحانه من حیث المعلولیة اذ هو خالق کل شیء فکان الممکنات ذاته بذاته ولا یعزب عنه مثقال ذرة من ذراته کما نطق به القرآن المجید لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین فاستقر رأیی بالاضافة الیه ای استقر علی ان حقیقة العلم نفس وجود العالم المجرد ووجود الشیء المعلوم له بشرط الانکشاف عنده ای انکشاف المعلوم عند العالم فهو ای وجود الشیء المعلوم هو ان المعقولیة نعم قد یطلق علیه ای علی ذلک الشرط لفظ العلم ایضا علی التجوز ای کما یطلق لفظ العلم علی وجود العالم المجرد علی الحقیقة والمجاز هذا من باب اطلاق اسم المشروط علی شرطه المتوقف علیه وجوده هکذا ینبغی تحقیق المقام وتوضیح المرام قوله لیس الکل من کل منهما الخ لا بد قبل الخوض ای التأمل فی البرهان من تحریر المطلوب ای الدعوی ولهذا قال المصنف لیس کل واحد فیه رمز الی ان اللام فی قوله الکل عوض عن المضاف الیه من جزئیات التصور وکذا من جزئیات التصدیق بدیهیا فههنا مطلوبان اولهما انه لیس کل واحد من جزئیات التصور بدیهیا وثانیهما انه لیس کل واحد من جزئیات التصدیق بدیهیا جمع المصنف بینهما ای بین المطلوبین اختصارا مع اشتراکهما فی الدلیل وهو الاستغناء عن النظر وکذا فی قوله فیما بعد ولا نظریا یعنی ان فی هذا القول ایضا مطلوبین الاول انه لیس کل واحد من جزئیات التصور نظریا والثانی انه لیس کل واحد من جزئیات التصدیق نظریا جمع بینهما اختصارا فی العبارة مع اشتراکهما فی الدلیل وهو لزوم الدور والتسلسل ثم اعلم ان المشهور فیما بین الجمهور فیه رمز الی عدم ارتضائه به کما یشیر الیه النظر الآتی ان العلم الحصولی القدیم والحضوری قدیما کان او حادثا لا یتصفان بالبداهة والنظریة بناء علی ان النظریة تقتضی الحدوث لانها ای النظریة تترتب علی الفکر الذی هی تأنیث الضمیر لکون المرجع هو الفکر باعتبار رعایة الخبر حرکة اختیاریة وذلک لان النظری لا بد وان یکون حصوله بعد النظر الذی هو مجموع الحرکتین بعدیة انفکاکیة وتقتضی المسبوقیة للحدوث مع الاستتار فیه وتستوجب عطف علی قوله تقتضی الحصول والارتسام وهو ظاهر اذ المترتب علی النظر هو حصول الصورة العقلیة والارتسام فی الذهن والاول ای الحدوث یصادم ای یزاحم القدم والثانی ای الحصول والارتسام یصادم الحضور الشرقی

متوقفا على النظر والا لدار فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية

صفة كاشفة للحضوري اي المنسوب الى الشروق اعني ظهور العلوم للذي العالم كما يقال في الحصولي الحصولي الصوري واذا لم يتصفا اي القديم والحضوري بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا بناء على انها اي البداهة عدم النظرية عما من شانه النظرية واذن يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقد دريت انفا انه ليس من شان القديم والحضوري النظرية فلا يتصفان بالبداهة ايضا وبناء على انحاء اي البداهة والنظرية متضادان ان فسرت البداهة بمفهوم وجودي وهو الانجلائية المستغنية عن النظر فان الاتصاف دليل لكون عدم اتصاف القديم والحضوري مبنيا على كون البداهة والنظرية متضادتين بمعنى ان اتصاف الموضوع باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف بالآخر اي بالضد الآخر اذ من شرط التضاد امكان التوارد والتعاقب على موضوع واحد فاتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية ايضا واللازم باطل لما عرفت فالملزوم مثله وفيه اي فيما ذكر من شرط الضدية نظر فانا نعني بامكان التوارد والتعاقب الذي هو شرط التضاد ان يتشارك اي الضدان في موضوع بعينه اي معين بحيث لا يابى كل اي كل واحد من الضدين بطباعه ان يتعقب الآخر اي يكون الضد الآخر متقدما على هذا الضد ويكون هذا الضد لاحقه او يستعقبه عليه اي يتعقبه الآخر ويكون هذا الضد متقدما عليه فيكون لا محالة يصح للموضوع بالنظر اليهما اي الى الضدين وبحسب ما يقتضي طباعهما مع عزل النظر عن خصوصية ذاته اي ذات الموضوع ان ينتقل الموضوع من كل اي كل واحد من الضدين الى الضد الآخر وان كان متصلة ببعض الموضوعات بخصوصية ذاته او بطباع صورته المنوعة لزوما لاحدهما اي احد الضدين بخصوصية اذا دريت هذا فاعلم ان ما هو شرط التضاد متحقق ههنا اي في الحصولي القديم والحضوري وهو اي الشرط امكان التعاقب بالنظر الى طباع الضدية وخصوصية طباع الموضوع ملغاة فلا ينافي لزوم البداهة لها اي للعلم الحصولي القديم والحضوري نظرا الى خصوص طباعهما اي طباع القديم والحضوري مع انتفاء النظرية عنهما لتقابل التضاد متعلق بقوله لا ينافي بينهما اي بين البداهة والنظرية فتفكر تلخيص النظر ان شرط التضاد هو امكان التعاقب بالنظر الى الضدين بما هما الضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فيه فتقابل التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين للقديم والحضوري اعني البداهة بالنظر الى خصوص طبعهما مع جواز تعاقب كل من البداهة والنظرية بالنظر الى طبيعة الضدين هذا واجاب عن ذلك النظر بحر العلوم قدس سره العزيز بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان المسبوقية بالعدم او عدمها من لوازم النحو الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساوقان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته عن عروضهما اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى **قوله** متوقفا على النظر قال في الحاشية والحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فيه تلويح الى انه اختلف في ان المتصف بالبداهة والنظرية المعلوم او العلم فذهب المحققون الى الثاني وتبعهم المصنف بل الحادث في الحاشية لا يخفى عليك انه لا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان بين الحادث والحصولي العموم من وجه انتهت المقصود منه الاعتراض على المصنف بما توضيحه ان البداهة والنظرية كما لا تجريان في الحصولي القديم كذلك لا تجريان في الحضوري ايضا قديما كان او حادثا فلا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان التقييد بالحادث لا يغني عن التقييد بالحصولي وكذا العكس لان بينهما العموم من وجه لاجتماعهما في علومنا بما عدا نفوسنا وصفاتنا الانضمامية وصدق الحادث بدون الحصولي في علمنا بانفسنا وصفاتنا وصدق الحصولي بدون الحادث في علوم المجردات بما عدا انفسها وصفاتها هذا ويمكن ان يقال اللام في قوله العلم للعهد الخارجي اي العلم الحصولي وكذا في قوله الحادث اي الحصولي الحادث فالاعتراض ساقط ومن ثم اي من اجل كون البداهة والنظرية صفتين للعلم جوزوا الصاحب القوة القدسية اي الذي يحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات باسرها تصير بديهية عنده اي عند صاحب القوة

قدسية لحصولها له بلا نظر فلا يرد ربّ شيء يكون نظريا عند شخص و بديهيا لشخص آخر فلا معنى للتوقف تقرير الايراد انه اذا كان الشيء نظريا
عند زيد مثلا و بديهيا عند صاحب القوة القدسية فكيف يصح توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري ما يمتنع حصوله بلا نظر
مع انه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون النظر فلا يبقى النظري الذي حصل لزيد بالنظر نظريا و وجه الدفع ان علم كل واحد من الفاقد
لواجد مغاير بالشخص فالعلم الشخصي الذي حصل للفاقد بالنظر لا يحصل للواجد بغير النظر بل هو شخص آخر فيجوز ان يتوقف احدهما على النظر
دون الآخر و قد يجاب عن ذلك الايراد بالتصرف في معنى التوقف تقريره انا لا نسلم ان معنى التوقف ما هو المشهور من امتناع تحقق الموقوف
بدون تحقق الموقوف عليه بل التوقف هو المصحح لدخول الفاء بان يقال اذا وجد الموقوف عليه فوجد الموقوف فالعلم الحاصل لصاحب القوة
القدسية ان كان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في فاقد القوة القدسية انتهى حاشية المص‍ فيه اي في وجه الدفع بحث اورده المحقق
الهروي في بعض حواشيه بان هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات والمعلوم بالعرض وليس كذلك لان البداهة
والنظرية صفتان للمعلوم بالذات فان ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه اولا و بالذات نفس الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن
حصوله في الذهن و هو المعلوم لا الصورة العلمية فان قلت معارضة متوجهة على ما ذكر في البحث يمكن ان يقال ان المقصود بالنظر والفكر انما هو علم
المعلومات اي مبدأ الانكشاف لينكشف الشيء اما وعيت انا اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربع ضلعيه
ثم اقمنا عليه البرهان فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم لكونه موجودا بوجود سابق عليه لا انفسها اي نفس المعلومات من حيث هي هي
وانما المترتب على النظر ويحصل بتوسطه اي بتوسط النظر ما هو المقصود منه فالبداهة والنظرية صفتان للعلم وهو الشخص القائم بالذهن و ايضا معارضة
اخرى ماخوذة من كلام خير اللاحقين صاحب الافق المبين فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما تستند الى الجاعل
واما سائر العلل فانما يستند اليها موجودية الماهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض المفيد لقوام الشيء وسنخ تقرره اشارة الى
الجعل البسيط في اي ظرف كان من الخارج او الذهن انما هو جاعله واما سائر العلل التي هي خارجة عن حقيقة المعلول كالشرائط
فلا يرد النقض بالمادة والصورة كذا في الحاشية فانما ينسب اليها نفس موجودية اي موجودية الشيء وحصوله واما توقف
نفس الماهية عليها اي على العلل فبالعرض فاذا تم نصاب ما يتوقف عليه الوجود و بلغ الاستعداد الى كماله باستجماع الفاعل شرائط الافاضة
حصل الوجود اي وجود المعلول لكن حصول الوجود انما يكون بان يبدع الجاعل نفس الماهية فيتبعه الموجودية فالامور المعلومة المترتبة
لتحصيل المجهول انما تفيد بحسب حصولها الذهني وجوده اي وجود المجهول وتفيد نحو حصوله في الذهن بافاضة الجاعل نفسه اي على سبيل
جري العادة كما هو ماثور الاشاعرة لا على سبيل التوليد ولا على سبيل الايجاب فالاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب الحكماء فالمترتب على النظر
وما يحصل بواسطته هو الشيء من حيث الحصول الذهني وهو العلم ثم حاصل هذه المعارضة ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر بالذات
لنفس الجاعل و الامور المعلومة المترتبة لتحصيل المجهول ليست بجاعلة فاثرها بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المترتب على النظر
هو المعلوم بل الشيء من حيث الحصول الذهني وهو العلم اقول الحق بان الوجود معنى انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشأ انتزاعه
فاثر سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع انما التحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون نفس الماهية اثر الجاعل
وكون الوجود اثر سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثر العلة الا بمعنى كون منشأ انتزاعه هي نفس الماهية اثرا لها فالحق ان اثر العلة
هي نفس الماهية والوجود ليس بعارض زائد عليها بل هو منتزع عن سنخ الماهية التي هي اثر العلة بالذات فافهم كذا في
بعض الحواشي لا يقال انا قد سلمنا ان المترتب على النظر هو الشيء من حيث الحصول الذهني لكن انا نقول ذلك المترتب هو الوجود الظلي الذي
هو المعلوم لما تلي عليك ان المعلوم بالذات هو الشيء الحاصل في الذهن لا العين الخارجي فالمتصف بالبداهة والنظرية هو المعلوم

ما اي ليس المترتب على النظر هو الوجود الاصلي الذي هو للعلم الذي ما اعتبر فيه الاقتران بالعوارض الذهنية فلم تتصف العلم بالبداهة والنظرية
لانه مدفوع حيث لم يقل لقوله لا يقال بان الظلي تابع وفرع للاصلي لا يصلح للمعلولية بالذات فالاثر المترتب على النظر اولا وبالذات هو العلم دون المعلوم
قلت جواب لقوله فان قلت هذا المذكور كله في النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بان البداهة هي الاجلائية بالكسر المتغنية عن النظر
والنظرية هي الاختفاء المحوج الى النظر اي المجهولية فيه رمز الى ترجيح كون التقابل بين البداهة والنظرية تقابل التضاد على كون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وهما اي الاجلائية والاختفاء حالتان للشيء في نفسه اي هما حالتان عارضتان لنفس الشيء الحاصل في الذهن ولا دخل لكونه مكتنفا
بالعوارض الذهنية فيهما وهذا معنى قوله قبل ان يقوم الشيء بالذهن ويصير نعتا له اي للذهن مكتنفا بالعوارض الذهنية اذ مدار النظرية على تحقق
الواسطة في الحصول الذهني كالمعرف والحجة ومدار البداهة على عدمها اي عدم الواسطة في الحصول الذهني وان كانت ثمه
اي في البديهي واسطة مجرد الالتفات كالتنبيه فيه ما افاده افضل المحققين من ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشيء اولا وبالذات
وفي حصوله الذهني بالعرض من حيث ان العلم به لا يمكن بدون حصوله الذهني حتى لو امكن ذلك تحقق الواسطة في علمه وكان علمه نظريا من
دون تحقق الواسطة في حصوله الذهني ولو سلم ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهني فاللازم من ذلك ان يكون المترتب
على النظر هو حصوله في الذهن لا نفسه ويكون حصوله في الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان والازمان فقد يتحقق الواسطة في حصوله في بعض
الاذهان في زمان وقد لا يتحقق في حصوله في بعض آخر من الاذهان او في تلك الاذهان في زمان آخر فيختلف البداهة والنظرية باختلاف
الاشخاص والاوقات وهو خلاف مذهبه فانه زعم ان البداهة والنظرية صفتان للشيء في نفسه وانهما لا تختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات انتهى فالشيء اذا كانت له مباد يترتب حصوله اي حصول ذلك الشيء على تحصيل تلك المبادي يكون ذلك الشيء نظريا كالحقائق
المركبة ان اختلج في خلدك ان حصول القوة القدسية لبعض الافراد يصادم كون النظرية عبارة عن المجهولية اما فطنت انه يستوجب ان
لا يكون شيء مجهولا عند صاحب هذه القوة فازحه بقوله وحصول القوة القدسية للبعض لا يضر المجهولية في نفسه بحسب مطلق حصوله للذهن تقريره
ان المجهولية انما هي بحسب مطلق الحصول في الذهن وهذا المطلق الذي هو موضوع المهملة القدمائية يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه بل بانتفاء
جميع الافراد ايضا فمعنى النظري يكفي ان يكون فرد من افراد الحصول مجهولا وموقوفا على النظر ولا يكون جميع افراده مجهولة حتى يتم المصادمة
المذكورة هكذا ذكرنا في التعليق المرضي فما وقع في النسخة المطبوعة من ذلك التعليق هكذا ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد انتهى تصحيف
من الكاتب بزيادة كلمة لا واسقاط لفظ ايضا فاحفظ فالمقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود اي القضايا اعلم انه ليس
في الشرح المكتوب من يراع الشارح لفظ النفس الامرية بعد العقود فالمراد القضايا المطلقة صادقة كانت او كاذبة ومن ههنا سقط ما اورد
من ان كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود النفس الامرية على الاطلاق غير ظاهر كيف وربما يترتب على النظر
معلومية العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة الجدلية وسائر الاقيسة السفسطية الا ان يقال انه اراد بالنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير
ملايم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر انتهى لا تحصيل حقائق علومها اجمالا كما في العلم بكنه الشيء او تفصيلا كما في علم الشيء بحده التام
الا بالتبع واما التصرف في معنى التوقف المقصود منه تزييف الجواب الذي ذكره المص في الحاشية بقوله وقد يجاب
بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل التوقف عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاء بان يقال حصل النظر فوجد العلم وان امكن حصول
ذلك العلم لصاحب القوة القدسية بغير النظر فمبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد شخصي
على وجه التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن وجوده
بالعلة الاخرى ثم وجه التنازل ان النظر والحدس علتان للشيء فانه يحصل للفاقد بالنظر وللواجد بالحدس ولا شك في كونه مبنيا

على جواز التوارد وهو اي تعدد العلل المستقلة محال فالتصرف المبني على ذلك التعدد محال ثم فيه قلق بين لان للشي حصولات متعددة
متغايرة فحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشي المعلوم للنظر والحدس واحد بالعموم وتوارد العلل المستقلة
بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس بمحال اصلا فاستحالة المبني عليه ممنوع كيف والواحد بالعموم يكون له
علل مستقلة لاجل تعدد وجوداته فادرك فان الحمل ان كان في وجوده وعدمه مدخل لخصوصية كل منهما اي من العلتين فلو فرض وجود
احدهما وعدم العلة الاخرى فان لم ينعدم المعلول بل يوجد لعدم هذه اي عدم العلة الاخرى يلزم الترجيح اي ترجيح علة الوجود على
علة العدم بلا مرجح لكونهما علتين له على السواء لتحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضاها ايضا اي تحقق علة وجوده ولما لم يفتقر العدم الى التاثير
اذ يكفيه سلب التاثير بخلاف الوجود فانه محتاج الى التاثير فيكون العدم راجحا والوجود مرجوحا فيلزم ترجيح المرجوح وهو الوجود على الراجح وهو العدم
وهكذا اذا انعدم المعلول اي يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المعلول بعدم احدى العلتين ولم يوجد بوجود العلة الاخرى وذلك
لتحقق علة وجوده ايضا ولا يلزم ترجيح المرجوح ههنا بل يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وهو ايضا محال او يلزم اجتماع النقيضين اي
وجود المعلول وعدمه وهذا اذا وجد المعلول بوجود علته وينعدم ايضا بعدم علة اخرى كذا في الحاشية واذا ثبت ان لا دخل
لخصوصية كل منهما لاستلزامها المحال فالحق ان الخصوصيات ملغاة والعلة انما هي القدر المشترك بينهما اي بين العلتين فالمعلول
لا يترتب الا على شي يمتنع حصوله بدونه فالجواب بالتصرف في معنى التوقف غير تام لابتنائه على تجويز توارد العلل المستقلة على معلول
شخصي على وجه التبادل بان يكون لخصوصية كل من العلتين مدخل على وجه البدلية من بدو الامر وقد استبان بالدليل عدم مدخلية
تلك الخصوصية ثم في هذا المقام انظار منها ان توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي محال بالدليل الذي ذكره الشارح لكنه بمعزل عما نحن
فيه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم له حصولان متغايران حصول بالنظر وحصول بالحدس وتواردها على معلول واحد بالعموم وهو المتحقق
ههنا ليس بمحال والدليل غير ناهض على استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الاخرى يتحقق احد حصولات المعلول ولا يتحقق الآخر من حصولاته
من دون لزوم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين كذا في بعض الحواشي ومنها ان الملك يحصل بالبيع والهبة مثلا مع فقدان القدر المشترك
بينهما فيه ان الملك في الحقيقة هو لله تعالى والاسباب انما هي معرفات وامارات ومنها انه اذا كانت العلة حقيقة هي القدر المشترك
كانت العلة مبهمة والمعلول واحدا شخصيا فيلزم صدور المحصل من المبهم وهل هذا الا كون المعلول اقوى من العلة وهو كما ترى فان العلة
تكون اقوى من المعلول اجيب بان الجاعل حقيقة واحد بالشخص وهو المبدأ الاول تعالى واما العلل المتعددة التي حكمنا بكون خصوصيتها
ملغاة وبكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة حقيقة بل هي من متممات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص الى
جاعل واحد بالشخص ويتم عليته بواحد بالعموم الذي يستحق ان يسمى علة العامة بتوارد خصوصياته هذا وبهذا اي بالدليل الدال على استحالة
توارد العلتين على معلول واحد بالشخص على سبيل التبادل بطل التوارد اي توارد العلل بجميع انحائه كالتعاقب بان توجد احدى
العلتين فتوجد المعلول ثم لم تنعدم تلك توجد الاخرى فتوجد المعلول بعبارة اخرى بان توجده احديهما اولا ثم توجده الاخرى ثانيا والاجتماع
بان يوجد المعلول الواحد باجتماع العلتين المستقلتين تقرير المرام ان ذلك الدليل ناهض على بطلان التوارد على وجه التعاقب والاجتماع
بان يقال ان الحمل ان كان في وجوده وعدمه مدخل لخصوصية كل من العلتين فلو فرض وجود واحد منهما الى آخر المقدمات وانت تعلم
ان اتمام الدليل الدال على استحالته عليه كل من الخصوصيتين واثبات علية القدر المشترك يبتني على اخذ التوقف بمعنى لولاه لامتنع واما بالمعنى
المتصرف اليه اي العلاقة المصححة لدخول الفاء كما يقال اذا وجد هذا فوجد ذلك كذا في الحاشية فلا يبتني الدليل عليه اذ لكل واحد
من تلك الخصوصيات مدخل بهذا المعنى المتصرف اليه لا يلزم المحذور من الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين تفصيل هذا المقال ان العلة

يمكن الدليل المذكور ان الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لامتنع هو القدر المشترك مع ان الجواب كان بناؤه على اخذ التوقف بمعنى العلاقة
المصححة لدخول الفاء فالدليل المذكور غير تام اذ لكل واحد من الخصوصيات مدخل بهذا المعنى فيصح تخلل الفاء بين كل واحد منهما وبين
المعلول ولا منافي في ذلك كون القدر المشترك فقط موقوفا عليه بالمعنى الاول لجواز ان يترتب حصول النظري على القدر المشترك
بين النظر والحدس ويكون كل واحد منهما موقوفا عليه بمعنى صحة دخول الفاء بينه وبين المطلوب النظري وان قلنا ان نقول لو فرضنا وجود
احدى العلتين في عدم الاخرى ولم ينعدم المعلول فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان عليتهما ليست بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول بدونها حتى
يقال انه تحقق علة عدمه فلو لم ينعدم المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح بل انما العلية بمعنى المصحح لدخول الفاء واذن لا حجر في عدم انعدام المعلول
بعدم احدهما هذا فتامل فيه قال في الحاشية اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر المصحح لدخول الفاء هو الترتب والترتب
والاحتياج امران متغايران بان الاستلزام امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف عليه لان الترتب اثر كالظل للترتب سببية الاثر لا يتخلف
عن المبدأ فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول والقدر المشترك بين العلتين في صورة التبادل والتعاقب فتامل انتهى
قوله فيها اشارة الى الجواب اي الجواب عن الاعتراض المصدر بقوله ان قلت الخ قوله فيها هو الترتب وهو عبارة عن العلاقة
الانية التي بها يمتنع حصول المعلول بدون العلة لا مطلق التعقيب قوله فيها متغايران بان لان العلاقة المصححة لدخول الفاء ههنا انما هي
علاقة الصدور والا يكون الترتب التصاحبي توقفا وهو كما ترى وعلاقة الصدور انما هي علاقة الاحتياج اي ان المستغني عنه يمتنع الصدور
عنه فيبطل تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل سواء كان التوقف المأخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع او بمعنى الترتب
اي العلاقة المصححة لتوسيط الفاء اذ ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال الآخر فالمقصود من الدليل وان كان ابطال تعدد العلل بالمعنى
الاول لكن يلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الثاني فتامل قوله فيها بين المعلول والقدر المشترك لا بين المعلول وخصوصيتي العلتين
ثم لما بطل الجواب الاول والثاني اللذان ذكرهما المص في الحاشية فالصواب في الجواب عن الايراد بكون شيء بديهيا عند شخص ونظريا
عند شخص آخر فلا معنى للتوقف انه لا يلزم من حصول الشيء بلا نظر اي لصاحب القوة القدسية بداهته فان البديهي ما لا يتوقف حصول المطلق
على النظر اي لا يتوقف شيء من افراد حصوله على النظر فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة لتوقف حصوله في
فرد آخر فاقد القوة القدسية على النظر فلا يكون بديهيا والنظري ما يتوقف مطلق حصوله عليه اي يتوقف فرد من افراد حصوله على النظر
فما يحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر ولو اخذ بالحدس يصدق عليه تعريف النظري هذا هو التفصيل في التعليق المرضي من غير تصرف
في معنى التوقف فاحفظ واشكر لا يقال على هذا اي على كون المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول لا يتم استدلال
القوم بلزوم الدور والتسلسل على ابطال نظرية الكل لجواز الانتهاء الى نظري يحصل بالحدس تقرير الاعتراض ان ذلك الاستدلال
شاهد عدل على ان المعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق لا مطلق الحصول والا فيجوز انتهاء سلسلة الاكتساب الى نظري غير متوقف
على نظري آخر بل يحصل بالحدس فاين الدور والتسلسل وانما يلزم ذلك لو كان جميع افراد حصوله بالنظر واذا كان بعض افراده
بغير النظر اي الحدس فيكون هو منتهى السلسلة هكذا في التعليق المرضي وما وقع في النسخة المطبوعة منه ولا يجوز انتهاء الخ بدل
قولنا المذكور آنفا والا فيجوز انتهاء الخ تصحيف من الناسخ فادرك لانا نقول هذا اي عدم تمامية ذلك الاستدلال ليس الزاما علينا
فان هذا الجدل اي الاستدلال المذكور لا يتم عندي يعني ان ذلك الاستدلال جدلي مركب من المقدمات المشهورة
عند القوم وليست مقدماته برهانية تحقيقية حتى يكون حجة على الكل فيكون حجة علينا فلسنا في صدد اتمام هذا الدليل حتى
يضر عدم تماميته لنا الخ هذا الجواب المجيب ان كان جدد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه اذ لا مشاحة في الاصطلاح

فان الدور مستلزم للتسلسل او تسلسل وهو باطل لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل

والكلام كان مع القوم فلا بد للمجيب من ان يجيب من قبلهم ولا مساغ لان يجيد اصطلاحا من تلقاء نفسه ان كان مجيبا من قبلهم فعليه اتمام الاستدلال الذی ذکروه وحفظ ما هم عليه انتهی ولو فرض جواب آخر لذلك الاعتراض اتمامه ای اتمام الاستدلال المذكور فبالقياس الى فاقد القوة القدسية بما هو فاقد لا بالقياس الى صاحب تلك القوة فعلى تقدير نظرية جميع التصورات والتصديقات وان لم يلزم الدور والتسلسل بالنظر الى صاحب القوة القدسية لجواز انتهاء السلسلة الى الحدس لكن يلزم مقيسا الى فاقد تلك القوة لتوقف حصول كل نظری عنده على النظر أريد بان هذا الاستدلال لا يتم على رای المجيب بالقياس الى فاقد القوة القدسية ايضا اذ لا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل لمن ليس له قوة قدسية ايضا فيلزم انتهاء السلسلة قطعا فافهم

فان الدور مستلزم آه بيانه ای بيان استلزام الدور للتسلسل ان ا مثلا اذا توقف على ب وب على ا كان نفس ا من حيث انه موقوف عليه لب موقوفا عليه لا فكان ا موقوفا على نفسه اما وعيت ان الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ وان الموقوف عليه غير الموقوف فكان ا غير نفس ا فهما شيئان ا ونفسه وقد توقف الاول على الثانی ونفس الشئ بعينه ذلك الشئ فكان نفس ا موقوفا على ب وب على نفس ا ولا بد من كون الموقوف عليه غير الموقوف فيكون لنفس ا موقوفا ونفس نفس ا موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه ثم نفسه عين نفس نفسه لان الشئ لا يغاير نفسه ولا بد من المغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فيكون نفس نفس ا موقوفا ونفس نفس نفس ا موقوفا عليه وهلم جرا حتی يترتب نفوس غير متناهية وهٰهنا فی ب يلزم نفوس غير متناهية وجملة الكلام انه يلزم ترتب الامور الغير المتناهية فی كل واحد من جانبی الدور هذا والتفصيل فی تعليقنا الكرمی وليس المطلوب ههنا لزوم التسلسل المحال فبطل ما زعم من ان التسلسل الذی يستلزمه الدور ليس بباطل لكونه فی الامور الاعتبارية ومن ان التسلسل اخفى استحالة من الدور فكيف يصح الاستدلال باستحالة التسلسل على استحالة الدور بل المطلوب تبيان لزوم كون الشئ مقدما على نفسه بمراتب غير متناهية وان كانت اعتبارية فانهدم اساس الزعم الاول وهو فی نفسه محال والارتياب فی كونه ابين استحالة من الدور فانقطع عرق الزعم الثانی وفيه بحث وهو ان جهة توقف ا على ب بعينها جهة كون ا موقوفا عليه لب يعنی ان توقف ا على ب وب على ا انما هو من جهة واحدة فلا تسلسل اصلا لان التسلسل عبارة عن ترتب الامور المتغايرة الى غير النهاية فاذا انتفی التغاير انتفی التسلسل والافلا دور فانه انما يتحقق عند اتحاد جهة التوقف واذ ليس فليس وحاصل البحث انه لا يعقل اجتماع الدور مع التسلسل فكيف يستلزمه الدور والجواب عن ذلك البحث انا نختار الشق الثانی وتقريره انا لا نعنی بالجهات الذاهبة الى عدم النهاية جهات متقدمة على كون ا موقوفا على ب وكون ب موقوفا على ا وموقوفا عليه حتی تنافی تلك الجهات الدور على تقدير ای تقدير كون الجهات متغايرة وتنافی التسلسل على تقدير آخر وهو اتحاد الجهات بل انما نعنی بها بالجهات ان الدور يستوجب اعتبارات لا تتناهی متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار بحسب كون الموقوف موقوفا عليه وبالعكس ای كون الموقوف عليه موقوفا لا متغايرة بحسب المصداق وهذه الاعتبارات اللامتناهية ای المتغايرة بحسب المفهوم والاعتبار المتاخرة عن اعتبار التوقف كالانفس والذوات الغير المتناهية لا تصادم الدور فاستبان كون الدور مستلزما للتسلسل اعنی تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية متغايرة بحسب المفهوم قوله لان عدد التضعيف آه توضيحه انه اذا ارتقت سلسلة الاعداد فی الوجود الى عدم ای غير النهاية فههنا ا ول وثان وثالث ورابع وهكذا فسمينا الاول ا والثانی ب والثالث ج والرابع د وفی ضمن تلك السلسلة جملة اثنينيات غير متناهية وذكر الاثنينيات بمجرد التصوير اذ حكم الثلاثيات والرباعيات وغيرها ايضا كذلك مثل جملة الوحدات يعنی كما ان فی ضمن تلك السلسلة جملة وحدات غير متناهية ماخوذة بالرفع على انها صفة لجملة اثنينيات منها ای من جملة الوحدات ثم الاول فی جملة الاثنينيات هو مجموع اب والثانی هو مجموع ج د ولا ارتياب فی ان فی سلسلة الوحدات الى الرابعة وحدات اربعة واثنينيات اثنين وكل اثنين اثنين منها

وكل عددين احدهما ازيد من الآخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه

واحد فاستبان ان آحاد جملة الاثنينيات المأخوذة من جملة الوحدات تكون نصفها وآحاد جملة الوحدات تكون ضعف آحاد جملة الاثنينيات
هذا التفصيل لقوله ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين اي آحاد جملة الوحدات ضعفا من آحاد الجملة الاخرى التي هي جملة الاثنينيات
وذلك لان آحاد جملة الوحدات حقيقة هي آحاد جملة الاثنينيات وآحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات بالضرورة العقلية
فلو وجدت جملة الاثنينيات فيلزم ان يكون عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه وقد فرض غير متناه **قال في الحاشية**
ولانه ظهر ان آحاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية المأخوذة من سلسلة الوحدات نصف جملة الوحدات اذ هي ضعف الاثنينيات
لان مأخذ الجملتين سلسلة واحدة انتهى **قوله فيها ضعف الاثنينيات** فان العشرة مثلا اذا اعتبر آحادها واحدا واحدا كانت عشرة واذا اعتبر
اثنان اثنان منها آحادا تكون خمسة فظاهر ان العشرة ضعف الخمسة **قوله فيها لان مأخذ آه** ازاحة ما يتوهم من ان كون آحاد جملة
الاثنينيات نصفا من آحاد جملة الوحدات ممنوع لان كلا منهما سلسلة مغايرة للسلسلة الآخر فلم لا يجوز ان يكونا متساويين بل في ذلك المنع
انما يتم لو كان مأخذ احدى السلسلتين مغايرا للاخرى لكن مأخذ الجملتين ههنا واحد وهو سلسلة الوحدات ولا ريب في ان عدد آحاد الاثنينيات
اذن نصف عدد آحاد الوحدات فنقول عدد التضعيف اي العدد المضعف اعني آحاد الوحدات ههنا ازيد من عدد الاصل وهو عدد
جملة الاثنينيات وزيادة الزائد بعد انصرام اي انقطاع آحاد المزيد عليه فان المزيد عليه اصل والزائد فرع ولا يعقل حصول الفرع الا بعد حصول
الاصل فان المبدأ لا يقبل الزيادة والا لم يكن مبدأ بل يكون السابق عليه هو المبدأ ويكون المبدأ وسطا وكذا الاوساط لا تقبل الزيادة لاتساقها
اي لاتساقها وتواليها اي تتابعها بحيث لا تتخلل في مراتبها عدد آخر اذ ليس بعد الاثنين الا الثلثة وليس بعد الثلثة الا الاربعة وهكذا
فلو كان المزيد عليه غير متناه كما هو المفروض على تقدير التسلسل لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهي باطلة فالتسلسل في العدد باطل
لاستلزامه المحال لان الزيادة والنقصان من عوارض الكم لا مطلقا بل الكم من حيث التناهي والتعين بحسب الحد وهو مفقود فيما نحن فيه
على ما هو المفروض فان اختلج في صدرك ان هذا البرهان انما يبطل عدم تناهي الاعداد وهو غير مجد لما نحن بصدده من ابطال التسلسل
في التصورات والتصديقات التي هي معدودات الاعداد فلا يبطل عدم تناهيها بذلك البرهان فاقرعه بما في بعض الشروح من
ان العدد وصف عرضي للمعدود والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية لزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فيبطل عدم تناهي
المعدودات وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملزوم هذا وهذا المذكور تقرير واف بالمطلوب وهو ابطال
التسلسل ثم نلقي عليك ما نرتضيه ملك العلماء بحر العلوم قدس سره العزيز بان افراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة لاجزاء السلسلة
فسلم انها غير متناهية وضعف الآحاد لكن ليست الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال لان كل اثنين اثنين
من هذه المجموعات زائد على كل واحد واحد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات ويجمع الآحاد ويحصل سلسلة ويحكم بان آحاد السلسلة
الاولى ضعف آحاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم منه التناهي
في نفس الامر تم العبارة الطيبة واجاب عنه افضل المحققين بقوله انت تعلم ان ما افاده بمعزل عما اراد الشارح اذ غرضه انه لو وجدت
جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة معروضة لعدد
معين قطعا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معروضة لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات
وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك العدد الآخر فيلزم تناهي ما فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات
في الخلال كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين اضعف من الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد

قال المص لا يتصور عليه الزيادة والاوساط منتظمة متوالية

الموجودة في الاثنينيات هي التي هي الاجزاء للاثنينيات ضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد
جملة الوحدات وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات الغير المتناهية
ولو كان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل اثنينية واحد من تلك
الجملة فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات ضعف عدد الاثنينيات
وذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على ما ذكرنا في الحاشية
المنسوبة بقوله وزيادات الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ بدء
الوحدات المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات المتزايدة من المبدأ الى ما لا يتناهى لانا نقول العدد والوحدة
ما يتكرر نوعه فآحادا وكل واحد من الجملتين معروضة للوحدة فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب
ان عدد آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدأ
والمقابلة والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات فتأمل انتهى وقد بان بما ذكرنا من البيان تقرير الدليل وهو انه لو وجدت كثرة غير متناهية
كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة
الغير المتناهية وكون العدد نصف العدد لا يتصور الا اذا كان العدد متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهي نصفه
يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه فافهم
انتهى قال المص في الحاشية المنهية لا شك ان الامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة ترتبا طبعيا كالعلل والمعلولات او وضعيا
كالابعاد او لا مجتمعة في الوجود في زمان واحد كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان او متعاقبة في الوجود بان يكون بعضها معدوما في زمان
وموجودا في زمان آخر كالحركات الفلكية تكون معروضة للعدد بالضرورة وكل عدد قابل للتضعيف فاذا ضعفنا ذلك العدد العارض
للامور الغير المتناهية ولو تضعيفا عقليا اجماليا فلا يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة فكيف التضعيف في الخارج بالتفصيل ذلك
لان المراد ليس هو التضعيف الخارجي التفصيلي بل التضعيف العقلي الاجمالي وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة ايضا كذا في بعض الشروح
فيبلغ التضعيف بالضرورة ازيد من عدد الاصل انتهى مقاله ثم تأمل عليك ان الشائع المشهور في تقرير برهان التضعيف كما هو الظاهر من عبارة
المص ان كل عدد يمكن تضعيفه فعلى تقدير التسلسل يكون الاعداد الغير المتناهية الموجودة قابلة للتضعيف واعداد التضعيف تكون زائدة على
عدد الاصل بالضرورة والزيادة انما تتصور بعد الانقطاع فيلزم التناهي واذا كان يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون التضعيف من خصائص المتناهي
دون غيره فاختار الشارح اولا في توجيه قول المص بان مراتب الآحاد في سلسلة عدم التناهي مضاعفة لمراتب الاثنينيات لئلا يتوجه الايراد
المذكور ولما كان فيه من التكلف ما لا يخفى فافاد في المنهية توجيها آخر وهو ان المراد من التضعيف مطلق الزيادة اي ضم العدد الى عدد
آخر لا معناه المشهور وهو تكرير عدد مثله والمراد من الاجمال عدم تعيين المزيد عليه ومن العقلي هو الفرضي كما لا يخفى على من راجع الى تلك الحاشية
وقد فصلناها في التعليق المرضي وشرحناها هناك انت تعلم ما فيه من التكلفات الظاهرة فادرك ومن ههنا اي مما ذكره المص في الحاشية
يتضح اي يستبين ان الدليل المذكور اعني برهان التضعيف يجري في ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة اولا
مجتمعة او متعاقبة فان توهم ان قول المص والاوساط منتظمة متوالية يأبى عن جريان ذلك الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
والترتيب ليس مقصودا من قوله حتى المنهية مترتبة اولا لانه لا حاجة الى الترتيب في جريان البرهان اصلا بل مراده ان وجد الترتيب في الامور المترتبة

ثم لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل

المترتبة ظاهر لاسترة فيه واما في الغير المترتبة فلان الترتيب غير ظاهر فيها لكن يجري ذلك البرهان في الغير المترتبة بعد اثبات الترتيب
فيها بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذي نقص منه واحد وهو موقوف على المجموع الذي نقص منه واحد وهكذا الى
الاثنين فيجري الدليل في الامور الغير المترتبة فتبين ان الدليل المذكور لم يجر في الغير المترتبة الا بعد اثبات الترتيب فيها فاصار جاريا
الا في الامور المترتبة واذن يستدرك التعميم المذكور في منهية المصنف اعني قوله مترتبة اولا فافهم ولا تشرع لكن بعد كونها موجودة في نفس الامر
ولو في زعم الخصم اما بنفسها كما في الامور الحقيقية او بمنشأ انتزاعها كما في الاجزاء المقدارية وهي التي يقدر بها الجسم كالنصف والثلث
والربع وغيرها وانما قيد بالاجزاء المقدارية احترازا عن الاجزاء المقومة المقررة لحقيقة الجسم كالهيولى والصورة فانها لا تزيد على الاربعة
معا والغير المتناهية في المقدار توضيح المرام ان الاجزاء المقدارية المذكورة غير موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير
المتناهي بالمقدار اما عدم كونها موجودة بنفسها فلانها لو كانت موجودة كذلك لزم تركب الجسم المتناهي بالمقدار الذي هو قابل للانقسامات
الغير المتناهية وجزء للجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع الاجزاء فعلية الكل والتالي باطل لاستلزامه
عدم تناهي المقدار المركب من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل مع انه متناه فعلم ان تلك الاجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج واما كونها
موجودة بمنشأ انتزاعها اعني المقدار الغير المتناهي فبين فانه يكون منشأ لانتزاع الامور الغير المتناهية فاستبان ان وجود المنشأ يكفي لجريان
البرهان هذا ثم اذا عرفت انه لا بد لاجراء الدليل من كون الامور الغير المتناهية موجودة اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها فلا يجري البرهان المذكور
في مراتب الاعداد اي في ابطالها وذلك لان الاعداد غير موجودة في نفسها اما ادعيت ان العدد مما يتكرر نوعه وكل ما هو كذلك فهو اعتباري
لما ثبت في مقامه ولا خفاء في ان الاعتباري ليس بموجود في الخارج واما عدم كون الاعداد الغير المتناهية موجودة في الخارج بمنشأ
انتزاعها فلان منشأ انتزاعها انما هي المعدودات وهي متناهية وهذا معنى قوله لتناهي المعدودات فاستبان ان الاعداد الموجودة في
الخارج بمنشأ انتزاعها متناهية ثم نقض على روحك ان في هذا المقام خدشة وازاحة اما الاول فبيانه انه قد دريت فيما مضى ان المصنف
قد اجرى برهان التضعيف اولا في الاعداد ثم استدل بتناهيها على تناهي المعدودات فكيف يستقيم ما ذكره الشارح ههنا من عدم جريانه
في الاعداد واما الثاني فتقريره ان الاعداد تابعة للمعدودات فاذا فرض الخصم ان المعدودات غير متناهية في نفس الامر فلا ارتياب في
كون الاعداد ايضا غير متناهية لعدم تناهي منشأ انتزاعها فيجري ذلك البرهان في الاعداد وعليه بنى المصنف جريانه فيها واما ذكره الشارح
فمبناه على عدم كونها موجودة في نفس الامر من غير اعتبار فرض الخصم كون المعدودات غير متناهية موجودة في نفس الامر فجاء الوفاق
وزهق الشقاق ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الحكم بتناهي الاعداد يصادم ما هو الثابت عندهم من كونها غير متناهية ازاحه بقوله واما عدم
تناهيها اي الاعداد فبمعنى انها غير واقفة عند حد لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل حتى يتم المصادمة لانها من الامور الانتزاعية ينتزعها
العقل من المعدودات ولا ريب في تناهيها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل مع تناهي منشأ انتزاعها فاحفظ ولا يختص
عطف على قوله فلا يجري اي البرهان المذكور غير مختص بالجاعلات اي بالعلل الفاعلية بان يبطل التسلسل باجراء ذلك البرهان فيبطل
ذلك البرهان نافذ اي جار في الشرائط والمعدات الغير المتناهية ايضا لخروجها من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي فتكون معروضة
للعدد ولما ادعيت ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد فينهض البرهان على ابطالها كلها ثم اعلم ان بعض المتاخرين
قالوا ان البرهان اي برهان ابطال التسلسل المبتني على عروض الاعداد كذا في الحاشية انما يجري فيما هو معروض العدد وهي اي المعروض
وتانيث الضمير لرعاية الخبر الامور المادية فان المجردات لا تتصف بالكثرة اذ معروضها اي معروض الكثرة بالحقيقة هي الطبيعة النوعية

وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود حقيقة ولا يعلو التصور من التصديق وبالعكس

المشتركة بين الهويات العديدة توضيح المقام على ما افاده بعض الاعلام ان القوم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل وان العرض
الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود ههنا ان العرض
الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد وموضوعات كثيرة واما قيام
عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس ذلك بمستنكر والعدد انما يقوم بالمجموع لا بالكل واحد فزعم بعض المتاخرين
ان هذا الجواب غير مستقيم اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا لزم قيام المحصل بغير المحصل فسلك مسلكا آخر
للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة والكثير عروض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة للاشتراك وموضوع
العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الوحدات والطبيعة المشتركة بينها هي طبيعة المادة فلا يذهب على ذي مسكة
ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل بغير المحصل فلانه لا دليل على
بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق والمجموع لا يخفى كونه
حقيقة غير محصلة ولا مساغ للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة قائمة بالحقيقة
محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد فمحله اعني منشأ انتزاعه مجموع محال الآحاد ومنشأ انتزاعها
فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وبكر وخالد مثلا انتزع العقل من كل واحد منها واحدا فيتحقق ثلثة آحاد منتزعة من ثلثة
رجال فمعروض الثلثة وهو موضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله وموضوعه هي الطبيعة النوعية
الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل واللازم باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع امور لا يكون هناك ذاتي
مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة جل ما زعمه هذا القائل
سخيف باطل ليس تحته طائل انتهى بعبارته وانما هي اي الطبيعة المشتركة طبيعة مادية كما حققه المحققون في موضعه من ان كل مجرد فله
ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد واحد فتكثر افراد الطبيعة النوعية وتشخصاتها انما هو من تلقاء المادة هذا لو كانت الخيرية فيه اذ الفرق بينها بالنوع
بحسب المصداق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معروض هذه بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون ههنا طبيعة واحدة
مشتركة فضلا عن كونها مادية وما حققه المحققون انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال القول عشرة وكثيرة بمعنى ان مجموع
آحاده كذلك لا ان ههنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل هذا لو قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد
وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحض يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة بينها
فتامل فيه نظر دقيق بعد كذا في الحاشية وقد شرحناها بما لها وعليها في التعليق المرضي ان شئت فارجع اليه ويمكن الاستدلال
على بطلان التسلسل ببرهان التضايف بانه اذا ارتقت السلسلة من العلل والمعلولات ليس المراد بالعلة والمعلول ذاتيهما بدون اعتبار الاضافة
فيهما فانهما ليسا بمتضايفين فكيف يجري الدليل فيهما بل المراد بهما ذاتهما من حيث يصح انتزاع العلية والمعلولية عنهما ولا شك انه كما يمتنع
الزيادة في العلية والمعلولية المصدريين كذلك يمتنع في المتصفين بهما من حيث انهما متصفان بهما اذ يمتنع ان يكون شيء بحيث
يصلح ان ينتزع عنه العلية مثلا ولا يكون هناك شيء يصلح لان ينتزع عنه المعلولية فاندفع ما قيل من ان هذا البرهان لو اجري
في العلية والمعلولية اللتين هما اضافتان فنقول انهما اعتباريتان عقليتان تنقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يتصور التسلسل فيهما
وان اجري في ذات العلة والمعلول فنقول ان اجري فيهما بدون اعتبار الاضافة فلا يجري فيهما لانهما ليسا بمتضايفين وان اجري

فيهما مع اعتبار الاضافة معهما انهما اعتباريتان لا يضاً لكن ان الاضافتين اعتباريتين فلا يتصور التسلسل فيهما بعينها لما عرفت فتوجيه الدفع
ان ما يجري البرهان في ذواتي العلة والمعلول الحقيقيتين بما نشاء ان لانتزاع العلية والمعلولية اللتين هما من الاضافات ولا شك انهما موجودتان
بحيث يصح انتزاع وصف العلية والمعلولية منهما ويمتنع ازدياد احدهما على الآخر واللازم ازدياد عدد العلية على عدد المعلولية
او بالعكس وهو باطل لكون نفس المتضايفين هكذا في بعض الحواشي لا الى نهاية في جانب الازل كانت المعلولات اكثر
من العلل بواحد وهو اي الواحد المعلول الاخير والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا اذا فرضنا سلسلة من المعلول
الاخير كالحادث اليومي مثلا الا الى نهاية كان كل ما هو متصف بوصف العلية بالقياس الى ما تحته فهو متصف بوصف المعلولية
بالقياس الى ما قبله لان كل واحد منها ما عدا المعلول الاخير علة لما بعده ومعلول لما قبله فيكون كل منها مجامعاً لهذين الوصفين باعتبارين
بخلاف ذلك المعلول فانه معلول محض وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فزيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد لازمة قطعاً
ثم اشار الشارح الى بطلان التالي بقوله ومن المعلوم بالضرورة ان المتضايفين متكافيان متماثلان في الوجود اي انهما معاً بالتلازم في
التحقيق اي اذا وجد احدهما يوجد معه الآخر ومعاً بالماهية في التعقل اي لا يتعقل ماهية احدهما بدون تعقل ماهية الآخر وجملة المرام
ان المتضايفين متلازمان في التحقق والتعقل معاً وذلك اي التلازم في التحقيق والتعقل من تلقاء جانب استنادهما اي المتضايفين
الى علة واحدة هو تفسير لهما اي بين المتضايفين ارتباطاً افتقارياً متكرراً من الجهتين بان يكون لاحد المتضايفين افتقار الى الآخر
بجهة ويكون للآخر الى احدهما بجهة اخرى كالابوة والبنوة فانهما مستندان الى علة ثالثة وهي التولد بحيث يفتقر كل واحد منهما الى معروض
الآخر لا الى نفسه فان الابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب هذا والتفصيل والتحقيق في شرح السلم للمحقق السنديلي
وفي حاشيتنا على ذلك الشرح لا على الوجه الدائر بان يكون جهة الافتقار واحدة فلا يلزم الدور المستحيل ثم نقض عليك انه قرر ذلك البرهان
بعض الاعلام بانه على تقدير عدم تناهي العلل والمعلولات في جانب الازل او الابد يلزم زيادة احد المتضايفين على عدد المتضايف
الآخر وهو اللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلاً له علة مستندة الى علة سابقة وهي الى اخرى سابقة وهكذا الى لا
نهاية تحقق في ذلك المعلول معلولية البتة وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الاخير اما ما فوقه ففي كل من آحاد تلك السلسلة اللامتناهية
علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة فيكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات
بواحد وكذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول هو علة لمعلول آخر وهو الثالث وهكذا الى لا نهاية بالفعل
لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في العلة الاولى علية وليس فيها معلولية وفيما وراءها الى لا
نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية واما بطلان اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهاهنا العلية والمعلولية
على عدد المتضايف الآخر فلان المتضايفين نسبة لا تتحقق الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين يقيناً
واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوي عدد المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا ان هذا البرهان كما يبطل
لاتناهي الحوادث في جانب الازل يبطل لاتناهيهما في جانب المستقبل فيبطل به مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم وابديته لان
جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينهما فاذا عين واحد من آحاد السلسلة
اللامتناهية وقيس الى علله السابقة كان معلولاً صرفاً وقيس ما بعده علة ومعلولاً معاً واذا قيس الى معلولاته اللامتناهية كان علة صرفاً وما تحته
علة ومعلولاً معاً فيلزم زيادة احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر نعم لا يبطل بهذا البرهان مذهب المليين القائلين بابدية العالم
لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي اللايقفي عندهم وحدوث وجود الحوادث في الدهر كما يراه الفلاسفة من [illegible]

الا باطل عندهم انتهى حصر او قياسي اي تقرير البرهان المذكور نظر وهو منع لزوم زيادة احد المتضايفين على المتضايف الآخر فان مقتضى
طباع التضايف هو ان يكون بازاء كل واحد منهما اي من المتضايفين واحد من المتضايف الآخر في التعقل والتحقق بحسب نفس الامر و
ذلك اي ما يقتضيه طباع التضايف متحقق في صورة التخلف الذي ذكره المستدل من اكثرية المعلولات على العلل بواحد فان ما يحاذي
معلولية المعلول الاخير كا مثلا وما يضايفها عطف تفسيري لقوله يحاذي وضمير المفعول راجع الى المعلولية سبب مرجعها الموصولة علية علة
اي علية المعلول الاخير كب مثلا وهي فوقه وما هو يحاذي اي يضايف معلولية هذه العلة اعني ب سبب علية علتها التي فوقها
اعني ج وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم تحقق المعلولية بلا علية تضايفها كما يتوهم ذلك التحقق في بادي اللحظ اي النظر من اخذ علية المرتبة
الفوقانية التي سبب ب المضايفة في نفس الامر لمعلولية المعلول الاخير اعني ا مع متعلق بقوله اخذ معلولية تلك المرتبة الفوقانية
المذكورة المضايفة صفة المعلولية لعلية ما فوقها اعني تفسير لما فوقها الواقع في المرتبة الثالثة اعني ج وهما اي علية المرتبة الفوقانية
ومعلوليتها ليستا متضايفين بل المضايف لعلية تلك المرتبة معلولية المعلول الاخير فتؤخذ تلك العلية مع هذه المعلولية فلا يلزم تحقق احد
المتضايفين بدون الآخر ولا تؤخذ علية المرتبة الفوقانية ومعلوليتها حتى يلزم ان المعلول الاخير يؤخذ فيه المعلولية بدون العلية
فيتحقق التخلف فلا يتم البرهان اي برهان التضايف فتفكر فانه دقيق وان شئت التوضيح فارجع الى التعليق المرضي وقد يستدل
على ابطال التسلسل ببرهان الحيثيات الذي اخترعه الشيخ المقتول بانها اذا كانت مترتبة في التصاعد لا الى نهاية يحكم العقل في الملاحظة
الاجمالي المحيط بان ما بين هذه الحيثية واية حيثية كانت من تلك الحيثيات المترتبة في الوجود متناه خبر ان لامتناع حصر الا متناهي
بين حاصرين حكما مفعول مطلق لقوله يحكم مستغرقا لجميع الآحاد والمرتبات التي بلغها الترتيب في السلسلة واذا صح هذا الحكم وهو ان
ما بين هذه الحيثية واية حيثية كانت الخ استغراقا فقد صح ان السلسلة بجملتها متناهية وهو المطلوب وفيه نظر فان حكم كل واحد قد يباين حكم المجموع
من حيث المجموع لما تلي عليك ان الرغيف الواحد يشبع كل واحد من افراد الناس ولا يشبع مجموع الافراد من حيث هو مجموع
فيجوز ان يكون ما بين حيثية وكل واحد منها متناه والمجموع بما هو مجموع غير متناه في الحاشية حاصله ان المحكوم عليه بما يصدق
عليه انه ما بين الحيثيتين والجملة ليست كذلك انتهت واجاب عن النظر باقر العلوم بان هذا الحكم اجمالي على المترتبات على وجه الاستغراق
بحيث يتناول الجملة ايضا كما يقال ان ما بين طرفي هذا الخط واية نقطة تفرض فيه دون الذراع فهذا الخط دون الذراع وهكذا اذا
صدق على الاستغراق الشمولي ان من مبدأ السلسلة الى اي ما بلغه الترتيب فيها دون الخمسين فيصدق ان الجملة دون الخمسين واذا
صح على الاحاطة الاستيعابية ان مبدأ السلسلة الى اي ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناه فقد صح ان السلسلة بجملتها
متناهية بالضرورة والاصل الكلي الضابط ان الحكم اذا استغرق لكل واحد مطلقا منفردا كان عن غيره او ملحوظا مع الاجتماع
كان منسحبا فلذلك الحكم على الجملة ايضا بخلاف ما اذا اختص بكل واحد بشرط الانفراد فانه قد يغاير حكم الجملة كما في صورة الرغيف
وزيفه الشارح في الحاشية بانه ان اريد بقوله اي ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلي ممنوع وان اريد
بان كل واحد بين الحيثيتين فهو متناه فلا يلزم تناهي الجملة التي ليست كذلك فتامل انتهى فمحصله انه ان استدل بتناهي كل واحد مما
بين حيثيتين على تناهي الكل اريد بان حكم الكل الافرادي غير حكم الكل المجموعي وان استدل بان من مبدأ السلسلة
الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه على تناهي الكل منعت هذه القضية كلية وقد يبرهن على ابطال الدور والتسلسل جميعا بانه
لو كان كل واحد من الآحاد الذاهبة الى عدم النهاية هذا في التسلسل او العائدة هذا في الدور ككل واحد الاخير بفرض عدم التفاوت
بين الكل في العلية لا يتقرر الا بعد تقرر شيء آخر كانت الآحاد باسرها لا مدخل في عالم التقرر لضرورة امتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات

لان المعرف مقول والتصور متساوی النسبة فبعض کل واحد بدیهی وبعضه نظری

والآلم یکن ما بالعرض حتی یکون ما بالذات ظاهر ان فی صورتی الدور والتسلسل لا تحقق لما بالذات اذ الآحاد الغیر المتناهیة یعید
علیها الحصول لا تدخل فی عالم التقرر ما لم یکن شئ آخر من ورائها متقررا من قبل فمن این یتقرر فی تلک السلسلة شئ حتی یتقرر شئ
بسببه هذا فادرک زیفه بعض الاعلام بان اللازم من هذا البرهان علی تقدیر الدور والتسلسل هو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهذا اللازم
وان کان بین الاستحالة لکنه لیس ابین استحالة من الدور کیف وقد ذهب جم غفیر من الحکماء الی تجویز وجود ما بالعرض بدون
ما بالذات حیث ذهبوا الی قدم العالم وتوقف کل حادث علی حادث قبله لا الی نهایة ولم یذهب احد من البله والصبیان الی تجویز الدور
فالصحیح تعلیل استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات کما لا یخفی انتهی بالفاظه **قوله لان المعرف مقول آه**
قال المص فی الحاشیة والکبری محذوفة فتمام الشکل هکذا لو اکتسب التصور من التصدیق لکان التصور معرفا فیکون مقولا ولا شئ
من التصدیق بمقول فلا شئ من المعرف بتصدیق انتهی تقریر الدلیل هکذا کل معرف مقول ولا شئ من التصدیق بمقول ینتج
من الضرب الاول من الشکل الثانی لا شئ من المعرف بتصدیق هذه صغری القیاس اما الکبری اعنی لا شئ من المقول بتصدیق هذا علی
نظم القیاس علی هیأة الضرب الثانی من الشکل الاول هکذا فی التعلیق المرضی وما وقع فی بعض النسخ المطبوعة منه الضرب الاول بدل
الضرب الثانی فتحریف من الطبع فاحفظ او لا شئ من التصدیق بمقول هذا علی تقدیر نظم القیاس علی هیأة الضرب الاول من الشکل الثانی
ثم النتیجة علی کلا التقدیرین لا شئ من المعرف بتصدیق وینعکس بالعکس المستوی الی قولنا لا شئ من التصدیق بمعرف وهو المطلوب
فمستغن عن الذکر والبیان لما اسلفنا علیک ان التصدیق مباین للتصور فکیف یحمل علیه فصدق السالبة الکلیة بدیهیة وهی الکبری المطویة
وتوضیح الصغری علی ما سیجیئ عنقریب ان المقصود من الکاسب للمجهول التصوری **قال فی الحاشیة** اشارة الی ان المراد بالمعرف فی الصغری ما یفید
تصور الشئ ای الکاسب للمجهول التصوری لا المعنی المتعارف وهو ما یحمل علی الشئ لافادة التصور والا فلا یتم الدلیل انتهی فان اللازم علی
تقدیر ارادة المعنی المتعارف من المعرف ان التصدیق لیس بمعرف بذلک المعنی ولیس هو المدعی اذ المدعی ان التصدیق لیس بمفید للتصور
افادة تصوریة بالکنه هذا اذا کان حدا او بالوجه هذا اذا کان رسما وانما هو بالذاتیات ای الجنس والفصل وهما محمولان او بالعرضیات وهی ایضا
من المحمولات فافراد المعرف منحصر فیهما ای فی الذاتیات والعرضیات وکل منهما مقول فاتضح ان المعرف مقول وهی الصغری فتفکر **فی الحاشیة**
لعل وجهه انا لا نسلم ان کل واحد من الذاتی والعرضی محمول لان الاجزاء الخارجیة ذاتیات ولا تکون محمولات انتهی ویعضده ما قال الشیخ
فی الحکمة الاشراقیة بان التحدید بمجموع الاجزاء الخارجیة حد تام فتصور الشئ بذلک المجموع تصور بالکنه فکیف یصح انحصار افراد المعرف فی الذاتیات
والعرضیات المحمولة هذا والتفصیل فی تعلیقنا المرضی **قوله التصور متساوی النسبة آه** ای الی وجود التصدیق وعدمه لان التصور یوجد سواء
وجد التصدیق معه کما فی حالة الاذعان او لم یوجد کما فی حالة الشک **قال فی الحاشیة** وکبری القیاس اعنی کل ما هو متساوی النسبة بالقیاس
الی وجود التصدیق وعدمه لا یکون علة مرجحة لاحدهما ظاهرة مستغنیة عن البیان انتهی فالقیاس منتظم علی هیأة الضرب الاول
من الشکل الاول والنتیجة قولنا التصور لا یکون علة مرجحة لاحدهما لان اثر التصور تمثل الشئ فی الذهن لما دعیت ان التصور تصویر محض
بخلاف التصدیق مع غزل النظر عن کونه حقا او باطلا وکونه حاصلا فی نفس الامر او غیر حاصل فیهما علی خلاف سنة النعم السین المهملة والمعجمة
النوراني فهی بالطریقة التصدیق فان اثره ای اثر التصدیق حصول الشئ ای حصول المحمول للموضوع هذا فی الایجاب او لا حصوله له
هذا فی السلب حیث انه واقع او لیس بواقع والمقصود منه ای من التصدیق تحصیل هذا المعنی ای الحصول او اللاحصول الذی ذکرته
حتی یصح تعلق الاذعان به ای تعلق التصدیق بذلک المعنی فلا یترتب ای التصدیق علی التصور بان یحصل کتحصیله من التصور استقلالا

والبسيط لا يكون كاسبا

العلاقة بينهما فثبت عدم كون التصور كاسبا للتصديق الذي هو غير مجرد تمثل نفس الشئ في الذهن ح لهذا اي لعدم ترتب التصديق على التصور للمباينة بين اثريهما المذكورين قيل القائل هو الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصديق لا يقع بسبب مفرد اي لا يكتسب منه ضرورة ان الذي يقتضي التصديق يجب ان يكون صادقا في نفسه او عند العقل فلم يكن موقع التصديق مفردا الا ان الصدق لتوقفه على النسبة لا يتحقق في المفرد بخلاف التصور فانه لما لم يكن معتبرا في حقيقته المطابقة وعدمها لا في حد نفسه ولا عند العقل لم يلزم ان يكون ما يفيده اي التصور المطابقا فتفكر فانه دقيق نتلو عليك اولا ان شيخ الصناعة افاد في منطق الشفاء في بيان عدم اكتساب التصديق من التصور بكذا ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى التصديق بشئ فلان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء كان فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق بوجه ما الا ان موقع التصديق هو علة وليس يجوز ان يكون شئ علة للشئ في حالتي وجوده وعدمه فلا يصح بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او حاله فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير شئ واذا فرضنا المعنى وجودا او عدما في ذاته فقد اضيفت اليه معنى آخر ثم ثانيا ان الشارح جعل كلام الشيخ مبنيا على ان التصور عبارة عن مجرد التمثل وفي التصديق يعتبر المطابقة واللامطابقة ح يكون اثر الوجود والعدم الرابطين الحاكيين عن الواقع فمراد الشيخ على ما حققه الشارح انه لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى تصديق بشئ ما لم يقترن ذلك المعنى بالوجود والعدم الرابطيين بان يوضع لشئ او الحمل على شئ سواء كانت القضية الهيئة بسيطة او مركبة كما يشير اليه قول الشيخ في ذاته او في حاله فليس حكم ذلك الوجود والعدم واحدا في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن مفيدا لذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى مع الغير ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي اثره مجرد التمثل كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين لانتفاء العلاقة بخلاف كاسب المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير مدخلية احد الاعتبارين يفيد تصور الشئ الذي هو تصور بحت ولا يعتبر في حقيقته المطابقة واللامطابقة كذا في بعض الحواشي وهذا اي بان اثر التصور مجرد تمثل الشئ في الذهن مع قطع النظر عن كونه حقا او باطلا واثر التصديق حصول الشئ للشئ او لا حصوله له الخ يستنبط دليل آخر على امتناع اكتساب التصور من التصديق اي هو سوى الدليل الذي ذكره المص توضيحه على ما في بعض التعليقات ان عدم كون التصور مكتسبا من التصديق ثابت بدليلين احدهما ما ذكره المص من ان الكاسب لابد وان يكون محمولا ولا شئ من التصديق بمحمول وثانيهما ما يستفاد من هذا المقام وهو انه لابد وان يكون بين الكاسب والمكتسب مناسبة ولا مناسبة بين التصور والتصديق لان المطابقة وعدمها ليس معتبرا في حقيقة التصور لا في حد نفسه ولا عند العقل بخلاف التصديق فان المطابقة وعدمها معتبر في حقيقته اما في حد نفسه او عند العقل فحصل حقيقتان متباينتان لا مناسبة لاحدهما بالاخرى فكيف يمكن ان يكتسب احدهما بالاخرى فظهر لك من هذا التقرير ان هذا الدليل مشترك لانه كما يدل على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق بخلاف دليل المص قوله والبسيط لا يكون كاسبا لما كان يرد ههنا انه يخرج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها مع انهم جوزوه فكيف يصح حكم المص بعدم كون البسيط كاسبا اجاب عنه الشارح بثلثة وجوه الاول قيده بقوله اي بحيث يفيد انضباط التعريف بالمركب تقريره ان مقصود المص نفي الكسب المنضبط عن البسيط لانه غير صالح للكاسبية مطلقا حتى يتم الايراد قال شريف المحققين في شرح المواقف والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى واحد فيستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى القرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة فيه مدخل بالاختيار فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد التعريف بما هو المعتبر فيه انتهى ثم نتلو عليك انه

فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر والفكر وهيهنا شك خوطب به سقراط

ليس المراد بالانضباط احاطة افراد المعرف بالفعل حتى يتجه ان الانضباط بالمعنى المذكور متحقق في التعريف بالمفرد ايضا اذ ربما امكن احاطة احد
من الفصل ومن الخاصة بجميع الافراد ومعرفتها بالفعل بل المراد انضباط التحصيل بعد الاهمال كما يتحقق في التعريف بالمركب من الجنس والفصل ولهذا اى
لعدم الانضباط قال الشيخ التعريف به اى بالمفرد نزر نادر خداج اى قليل ناقص في الاستعمال ولما كان النادر في حكم المعدوم والنادر غير قمين
بان يلتفت اليه فان القابل للالتفات انما هو الغالب الشائع الكامل وعمومية القواعد الميزانية ليست الا بالنظر الى هذا دون ذاك فمن قبل من
جواب الشيخ بان التعريف بالمفرد نزر خداج ليس باحسن فان التعريف به وان كان قليلا لكن اخراجه عن التعريف مناف لعموم قواعد الفن
فقد سلك مسلك الاعتساف كما لا يخفى على ذوي الانصاف واما الثاني فاوضحه بقوله او يقال في جواب الايراد المذكور بحيث يفيد الاطلاع
على كنه الحقيقة يعني ان المقصود الاعظم والمطلوب الاهم بالكسب من انحاء العلم هو العلم بالكنه اى الحد التام لما وعيت ان العلم بكنه الشئ يكون
بديهيا واما العلم بالوجه وبوجهه فعلمان بوجه ذلك الشئ حقيقة لا بذلك الشئ ولا مرية في انه لا يتحقق ذلك العلم الا في المركب اذ يعلم منه ذاتيات الشئ
من الجنس والفصل والبسيط وان صح كونه معرفا لكنه قاصر عن العلم المطلوب واما الثالث فافاده بقوله ويمكن ان يقال في ازاحة ذلك الايراد
ان الكسب فعل يحصل بالشقة بان يوضع المطلوب المشعور به اولا ثم ينتقل الذهن منه الى المبادي ويكون للصناعة اى المنطق والاختيار
فيه اى في الكسب مزيد دخل وهو اى الكسب بالمعنى المذكور انما يتحقق في المركب دون البسيط توضيحه انه لا بد في الكسب من الحركة للاولى
المحصلة للمادة والا لم يكن حصول المطلوب بالكسب بل بالحدس فلا محالة يكون في تحصيل المادة دخل للصناعة والاختيار فانه لا يعلم مناسبة
المبادي للمطلوب بالضرورة بل بالنظر واما مدخليتها في الهيأة التاليفية المؤدية الى المطلوب فواضح غني عن البيان فالقسم الاول للصناعة
وان كان له دخل في التعريف بالمفرد ايضا لانه لا بد فيه من معرفة ان اى معنى مفرد مناسب للمطلوب وفي اى طريق لتحصيل هذا المعنى المفرد
لكن ليس للقسم الثاني منه مدخل في التعريف بالمفرد لفقدان الهيأة التاليفية في المعاني المفردة ثم اعلم ان مناط الوجه الثالث على
التفرقة بين الكاسب والمعرف فالبسيط وان صح كونه معرفا لكن لا يصح كونه كاسبا لما عرفت ان الكسب فعل يحصل الخ بخلاف التعريف
لانه اعم من ان يحصل بالمشقة ويكون للاختيار فيه مدخل ام لا وهذا معنى قوله فالمعرف بالكسر اعم من الكاسب مطلقا فكل كاسب معرف ولا عكس
ولهذه الاعمية قال الشارح فلا بد من الترتيب للاكتساب ولم يقل لتحصيل المجهول وللنظر لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد كما في الحد
الناقص والرسم الناقص قال في الحاشية قوله فلا بد من ترتيب امور الخ هذا المذكور تعريف المتاخرين للنظر الذي هو المرادف للفكر اعلم ان المتاخرين
اصطلحوا على ان النظر عبارة عما يلزم الحركة الثانية التي هي حركة النفس من المبادي الى المطالب فضرورة بترتيب امور لان الغرض من النظر تحصيل المطلوب
وهو لا يمكن الا بترتيب المبادي المناسبة له لينتقل منها الى المطلوب ولان كلا من الانتقالين التدريجيين خارجان عن حد النظر اذ حصول المطلوب
انما يدور على الترتيب وجودا وعدما عندهم والحق الحقيق بالقبول عند المتقدمين من الفحول انه اى النظر عبارة عن مجموع الحركتين التدريجيتين
الاولى حركة النفس من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس اى حركة النفس من المبادي الى المطالب وذهب البعض الى ان النظر عبارة
عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الحركة الثانية او بدونها وقد بينه الشارح بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما اى من الحركتين
المذكورتين وعليها اى على الحركة الاولى بناء النظرية اى كل ما وجد فيه الحركة الاولى فهو النظري وما لم يوجد فيه تلك الحركة فهو الضروري
سواء وجدت فيه الحركة الثانية ام لا وهذا معنى قوله قطعت الحركة الاولى ولم تمتد الى ان يلحقها الحركة الثانية او تمادت ولحقت الاولى
بالثانية بعده ان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الى المبادي اصلا بان يحصل المطلوب
بلا توسط المبادي فح لا يتحقق الحركة الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الى المبادي دفعة ثم ينتقل منها الى المطلوب الخ

دفعة فلا تتحقق الحركة الثانية ايضا وقد يجيء ان تتحقق الحركة الثانية بدون الاولى هذا في بعض الحواشي والترتيب الذي عرف المتاخرون به الفكر
انما هو من لوازم الحركة الثانية لا انه عينها على الظن المتبادر من عبارة الشرح فتحير في هذا المقام كيف وسياق العبارة يدل دلالة واضحة على
ان الحق ان الضرورة تقابل الحركة الاولى وهو كما ترى والا يلزم المنافاة بين التحقيقين احدهما ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين وثانيهما ان
مدار النظر على الحركة الاولى وان اتضحت هذا فنقول توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب
لامتناع التوجه الى المجهول المطلق فاذا حاول تحصيل مجهول فلا بد له من التوجه الى مباديه فقد يتفق انه يتدرج الى مباديه وقد يتفق ان يحصل له
المبادي دفعة ثم بعد حصول المبادي تدريجا او دفعة قد يتفق انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ينتقل اليه دفعة والحاصل انه قد يكون الانتقالان
اعني الانتقال من المطلوب الى المبادي وعكسه تدريجيين وقد يكونان دفعيين وقد يكون الاول دفعيا والثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس
وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدريجيا بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين
بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مرادفا للفكر واكثر استعماله في ملاحظة المعلومات لتحصيل المجهولات وذهب البعض الى
ان الفكر والنظر هي الحركة الاولى والمتاخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر في الشرح مفصلا انتهى ملخصا
اذا عرفت هذا ان الترتيب من لوازم الحركة الثانية تلزم الواسطة بين البديهي والنظري على مختار المتاخرين اذا انتفت الحركة الثانية
مع تحقق الاولى وجه اللزوم ظاهر اذ لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة لانتفاء الحركة الثانية التي هي ملزومة للترتيب فينتفي اللازم بانتفاء
ملزومه فلا يكون نظريا والحركة الاولى متحققة فلا يكون ضروريا لما عرفت ان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى فيبطل مذهب المتاخرين
لاستلزامه المحذور اعني تلك الواسطة وتزييفه على ما افاده فضل المحققين ان هذا الايراد غير متوجه اذ مدار النظرية على مذهب المتاخرين
على الترتيب فحيث لا يوجد الترتيب لا تتحقق النظرية وقد نبهناك على الخبط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه
يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع مذاهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم الفاسد اورد
على المتاخرين هذا الايراد نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم الواسطة بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية
اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب واما انتفاء البداهة فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث تتحقق الحركة الاولى
دون الثانية لا يتحقق شيء من الضروري وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا قسم سابع لم يعد
من الاقسام لاجل الندرة تم بعبارته ثم انه لا تفصي عن ذلك الايراد الوارد على مختار المتاخرين بوجه من الوجوه الا ان يتكلف
ويجعل الحدس مقابلا للاولى اي مقابلا للنظر الذي هي الحركة الاولى لكن لا بالنفي والاثبات بل مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة
والهابطة ووجه التشبيه ان الحركة الصاعدة والهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو مبدأ لاحدهما هو منتهى للاخرى وما هو منتهى
لاحدهما مبدأ للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدؤها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه المبادي ومنتهاه المطلوب وليست المقابلة بين
الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين حسيتين وليست
الحركة الاولية ههنا والمشهور في وجه التشبيه انه لما كانت الحركة الاولى انتقالا من المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول الى المبادي التي هي
بمنزلة العلة كانت كالحركة الصاعدة من السفل الى العلو ولما كان الحدس عبارة عن الانتقال من المبادي التي هي بمنزلة العلة الى
المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول كان كالحركة الهابطة من العلو الى السفل فلا جرم جعل الحدس مقابلا للاولى بالمقابلة المذكورة فيوجد
المقابلة بينهما اي بين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انهما اي المقابلة معتبرة بالاتفاق بين السابقين واللاحقين في الصورة المذكورة
وان لم يوجد المقابلة بمعنى عدم الاجتماع في مادة لكن يوجد مقابلة الصاعدة مع الهابطة كما عرفت آنفا وقوله [illegible] عطف على قوله يجعل

الحدس بانه التعبير بالطاء المهملة المفتوحة والقاف الساكنة والراء المهملة من المبادي الى المطالب وفيه سوء ارتكاب ذلك الظفر مع الاولى
كما في صورة الواسطة اعني وضعها بانه يكون كلا الانتقالين دفعيين ثم لا يخفى على النفس اليقظى بان هذا الجواب لتكلفه انما يتوجه
اذا قرر الايراد بان هذا القسم الذي تحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب ولا ضروريا لعدم اندراجه في قسمها
الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد الذي
ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع لتحقق الضرورة عنده موجود وهي الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل تضاعف الاشكال
اذ يلزم ح ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فلتحقق مناطها وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في
الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه الاول هذا من فوائد بعض المحققين فاحفظ لكن الطوسي فسر اي الحدس بمجموع الانتقالين
الدفعيين وهكذا فسره الشيخ في النمط الثالث من الاشارات فتفسير الحدس بالمعنى المذكور مخالف لتفسير المحقق والشيخ فلا يندرج الصورة
المفروضة في الحدس على هذا التفسير ويلزم الواسطة فادرك ولا يخفى عليك انه هذا اعتراض آخر على المتاخرين القائلين بان الفكر هو الترتيب
الذي هو من لوازم الحركة الثانية يلزم عليهم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص واحد بديهيا ونظريا معا اذا انتفت الحركة الاولى
مع تحقق الحركة الثانية اما لزوم البداهة فلما وعيت ان الضرورة تقابل الحركة فبانتفائها بان يكون الانتقال الاول دفعيا تحقق البداهة
واما لزوم النظرية فلتحقق الترتيب المتحقق بلزومه اعني الحركة الثانية الا ان يقال في الجواب عن ذلك الايراد انه نوع من الضروري
لكنهم لشذوذه لم يعدوه من اقسامه فمناط البداهة بالحقيقة عندهم اي عند المتاخرين انتفاء احدى الحركتين وفي الصورة المفروضة
الحركة الاولى منتفية فيكون بديهيا ومناط النظرية تحقق مجموعهما لكن المقصود منهما هي الحركة الثانية بالنظر الى ان اتيان المبادي المناسبة
وتمييز الصحيحة من الفاسدة قد يكون في تلك الحركة واما الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية فينظر فيه ملاحظة ما فيه من الصحيح والفاسد
وتقدم البعض على البعض وفي الحركة الاولى يعتبر محض الانتقال من المطالب الى المبادي ومن ثمه اصطلحوا في معنى الفكر على لازم الحركة
الثانية وفيما نحن فيه لم يتحقق مناط النظرية اعني مجموع الحركتين لانتفاء الحركة الاولى التي هي جزء من المجموع وانتفاء الجزء
مستلزم لانتفاء الكل فلا يكون نظريا فلم يلزم المحذور المذكور والاولى وجه الاولوية عدم ورود الايراد ان يجعل مناط البداهة
انتفاء الحركتين ففي الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة وان انتفت الاولى فلم تكن بديهية لفقدان مناط البداهة وهو انتفاء
الحركتين معا بل انتفاء الانتقالين معا وجه الاضراب عدم اطلاق الحركة حقيقة على الفكر والنظر كما هو مشروح في الحاشية الزاهدية على
شرح التهذيب للجلال المحقق في تعليقاتنا على تلك الحاشية فمناط النظرية والبداهة وجودا وعدما هو الانتقال لا الحركة ومدار النظرية
على تحقق [illegible] ففي الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة فتكون نظرية فالمحذور المذكور اعني كون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص
واحد في زمان واحد بديهيا ونظريا معا غير لازم وهو الحق عندي ومن ثمه هذا القسم اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس [illegible]
لا يخفى على البصير الفطن ان هذا ما هو نادر الوقوع اعني فيما اذا انتفت الحركة الاولى معا تحقق الثانية من انواع الضروري [illegible]
والبرهان [illegible] الاختلاط الكثير لا يحتاج فيه الى مراعاة قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا واما ما هو بالحدس من انواع
الضروري [illegible] من انواع الضروري [illegible] والبرهان لان الحركة الثانية اعني الانتقال من المبادي الى المطالب
من خواص النظريات [illegible] الانتقال [illegible] من خواص النظريات [illegible] لكن لا يلزم كون الحدسيات
نظرية [illegible] الانتقال [illegible] من خواص النظريات [illegible] بل باطل [illegible] في الاصطلاح
على [illegible]

وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب واجيب
بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه
المجهول مجهول وحله ان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب

او تصديقا وهي عبارة عما كان علة للعلم ويقال لها الواسطة في الاثبات ايضا قال في الحاشية اي في ابتداء حصوله انتهى على خلاف
امر الضروريات فان الواسطة في العلم فيها ليست بمتحققة فان الفارق بين البديهي والنظري تحقق هذه الواسطة اي في النظري
وعدم تحققها اي في البديهي فان توهم ان الضروري قد يفتقر الى التنبيه بخفائه وهو يفيد العلم فتحقق الواسطة في العلم في الضروري
فكيف يصح عدم تحققها في الضروري فازصه بقول الشارح والتنبيه انما هي واسطة في مجرد الالتفات والتوجه اليه الى البديهي ثانيا
فالمتحقق في البديهي انما هو الواسطة في الالتفات دون العلم اي ليس التنبيه واسطة في العلم حتى يتم ذلك التوهم فعلم كل حقيقة مركبة
تفريع على ما سبق من تخصيص الواسطة في العلم بالنظريات بواسطة اجزائها علم نظري ومن ههنا اي من كون ذلك العلم نظريا علم ان
العلم بالكنه اي بالحد وانما قلنا به لان علم افراد الانسان مثلا بالانسان ايضا علم بالكنه وليس بنظري كذا في الحاشية مخصوص بالنظريات
كذا حققه المحققون لما ادعيت ان العلم بالكنه انما يكون بالجنس والفصل فالعلم فيه يكون بواسطة الاجزاء والعلم بواسطة اجزائها نظري
قوله وهو اي الشك ان المطلوب الخ صرح الشارح فيما نقل عنه اي في المنهية بانه شك خوطب به سقراط بفتح السين المهملة وسكون القاف
معناه في اليونانية المعتصم بالعدل وهو من تلامذة فيثاغورس وهو من تلامذة سليمان على نبينا وعليه الصلوة والسلام ومن
اساتذة افلاطون وهو خاتم الحكماء الاشراقيين تحريره ان المطلوب التصوري دون التصديقي لعدم جريان الشك فيه على زعم
الشارح كما يستعلم عن قريب اما معلوم مطلق اي مدرك به من جميع الوجوه فالطلب اي ارادة تحصيله تحصيل الحاصل اي تحصيل ما هو حاصل
قبل الطلب او مجهول مطلق اي غير مدرك به اصلا فالطلب للمجهول المطلق وهو محال لان المطلوب لا بد وان يعلم اولا بوجه ما ثم تقصد
ويتوجه اليه ثانيا وبه اي بالشك المذكور استدل الامام رح فخر الملة والدين الرازي على بداهة التصورات بأسرها اي بجميعها حيث
قال المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان الغفول عنه بالكلية لا يمكن
توجه النفس بالطلب نحوه انتهى واجيب عنه بمنع الحصر اي لا نسلم ان المطلوب التصوري منحصر في المعلومية بجميع الوجوه والمجهولية كذلك
لجواز وسند المنع ان يكون المطلوب معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا الطلب المجهول المطلق فعاد الشاك
قائلا الوجه المعلوم اي الوجه الذي يعلم المطلوب به معلوم لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل والوجه المجهول الى الوجه الذي
لا يعلم المطلوب به مجهول لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب المجهول المطلق فكيف الطلب لما دريت من امتناع تحصيل الحاصل وتوجه
النفس نحو المجهول المطلق واجيب عنه اي عن العود واختاره المصنف بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا بل ذلك الوجه معلوم بالوجه
المعلوم فانه اي الوجه المعلوم وجه اي وجه الوجه المجهول تقرير الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشئ والوجه المعلوم عرض
له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي حقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا الا امران الوجه المعلوم
وذو الوجه وهو الوجه المجهول قال في الحاشية الوجه لنا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان الوجه المعلوم معلوما
من حيث الاتحاد بذلك الشئ كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشئ المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض فتامل انتهى ازلفة
بفضل المحققين بان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشئ وذو الوجهين المتحد مع الوجهين وان
المطلوب ليس الشئ ذلك الشئ بل الوجه المجهول المتحد به وهذا الكلام مجمل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد

فإن الوجه المعلوم وجه الأشياء ترى أن المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتبار أنها هذا وليس كل ترتيب مفيداً ولا طبيعياً ومن ثم ترى الآراء متناقضة فلا بد من قانون عاصم عن الخطاء فيه وهو المنطق

معه وهو نفس الوجه المجهول كما ينادي به كلام الشيخ فما ذكره في الحاشية ليس توضيحا لكلامه بل هو منحوله ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله ثم عبارة وايجاب عن العودنا قد المحصل وهو المحقق الطوسي اعلم ان بهمنيار الذي هو من تلامذة الشيخ الرئيس قد صنف كتابا في الحكمة وترجمه بالتحصيل وصنف فخر الملة والدين الرازي كتابا مأخوذا منه وسماه بالمحصل والمحقق الف كتابا مأخوذا منه موسوما بنقد المحصل باثبات الامر الثالث غير الوجهين حتى بيان للامر الثالث ذا الوجهين بانه متعلق بقوله اجاب لا يلزم من امتناع طلب الوجهين بلزوم تحصيل الحاصل وطلب المجهول المطلق امتناع طلب الثالث فكما ان الوجه المعلوم كالكتابة مثلا آلة لمشاهدته اسے مشاهدة الثالث الذي هو ذو الوجهين كذلك يطلب ذلك الشئ الثالث بان يصير امر آخر كالحيوان الناطق مرآة لمشاهدته اسے مشاهدة الثالث كالانسان بحيث يستلزم تصوره اي تصور الامر الآخر حصول صورة ذلك الشئ المعرف بالفتح وهو الانسان مثلا في الحاشية بناء على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهت فالاجمال مرتبة المعرف بالفتح والتفصيل مرتبة المعرف بالكسر ثم توضيح الجواب على ما ذكرنا في التعليق المرضي نقلا عن بعض التعليقات انا اذا كنا نعلم الانسان مثلا من حيث انه كاتب ولم نكن نعلمه من حيث انه حيوان ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا ما نعلمه فانتقلنا من الانسان المشعور به بالكتابة الى مباديه اعني الحيوان الناطق فلما استحضرنا تلك المبادي ورتبناها وجعلناها مرآة لملاحظة الانسان والتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه فالمطلوب على هذا التقدير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم وهو الكتابة والوجه المجهول وهو الحيوان الناطق وذو الوجهين وهو الانسان وحاصل الجواب ان المطلوب معلوم من جهة قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من وجه آخر لم يكن علمه بذلك الوجه حاصلا قبل الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من ذلك الوجه لان ذلك الوجه معرف بالكسر للمطلوب المعرف بالفتح وليس متحدا بالذات فانما المطلوب امر ثالث وهو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين انتهى ثم اعلم ان الشارح جواب المحقق اقتفاء بالسيد الزاهد بقوله وانت خبير بان جواب المحقق مبني على ان تصور المعرف بالكسر مغاير لتصور المعرف بالفتح وهو كما ترى ليس والمقصود من التعريف حديا كان او رسميا تصور المعرف بالفتح اعني صورة المعرف بالكسر على وجه يشاهد بها اسے بتلك الصورة ذلك المعرف بالفتح فان في التعريفات تصورا واحدا هذا هو مذهب المحقق الهروي خلافا للجمهور فانهم ذهبوا الى ان المعرف يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح فيحصل صورة المعرف بالفتح بامداد صورة المعرف بالكسر متعلقا بما هو بالكسر بالذات وبما هو بالفتح بالعرض فالانسان المعرف بالفتح متصور بالعرض والحيوان الناطق المعرف بالكسر متصور بالذات على خلاف امر القصد والالتفات فان القصد والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض فمن اين المطلوب امر ثالث سوى الوجهين تقرير هذا المقال ان صورة المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف في الذهن فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وليس الحاصل قبل الطلب الا صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب صورة الوجه المعرف فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف بالكسر على وجه يشاهد به المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا ثم بان المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الالتفات بالذات الى

وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى تصور او تصديق

المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس مطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي حصل معرفا بعد الطلب
بعد تعلق القصد بها بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقدم كلام
ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وانما قيدنا المطلوب بالتصوري اي في تحرير الشك حيث قال ان المطلوب التصوري اما معلوم الخ
لان هذا الايراد لا يجري في المطلوب التصديقي فان المطلوب فيه الاذعان بالنسبة والاذعان ليس من قبيل العلم بل من لواحقه فلا يتجه
السوال في النسبة الخبرية او ما يفرض متعلق للاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق لانه معلوم
والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم هذا والتفصيل في التعليق المرضي لا تصورها او تصور اطرافها
تصورها ما دليل للنفي عند الشك ايضا اي تحصل النسبة عند تعلق الاذعان بها قوله وموضوعه المعقولات آه لما كان معرفة الخاص
مسبوقا بمعرفة العام عرف اولا موضوع العلم مطلقا فقال موضوع العلم ما يبحث فيه اي في العلم عن عوارضه الذاتية واورد عليه انه
ما من علم الا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فكيف يصح قصر البحث في العلم على العوارض الذاتية
لنفس موضوعه فاجاب عنه المحقق الهروي بوجهين الاول ما بينه الشارح بقوله اي الامور الخارجة العارضة للطبيعة من حيث هي هي
اي مع قطع النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض اللاحق لها بحيثية
كالعموم وان كان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها من حيث هي هي لاتحادها مع جميع
حيثياتها ومراتبها فالموضوع هو الطبيعة من حيث هي هي فهي معروضة بالذات لكل ما يعرض لها من حيث العموم او الخصوص فالعوارض
الذاتية لانواع موضوع العلم وانواع اعراضه عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث هو هو فالمبحوث عنه في العلم هي العوارض
الذاتية لموضوعه هذا وان اشتهيت الخبرة على تزييف هذا المقال فارجع الى حاشية بحر العلوم خاتم الحكماء وعلى الحاشية الزاهدية
على شرح التهذيب للمحقق الدواني فيجوز ان لا تتجاوز الامور العارضة للطبيعة من حيث هي هي الى الافراد بل تكون مختصة بتلك
الطبيعة كالوجوب العارض لطبيعة احد النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه وكصلوح الطبيعة لان تقع موضوعا للمهملة القضائية
لكن قد جرت العادة على انه لا يبحث عن هذا القسم من العرض الذاتي في العلوم لان المسائل انما هي القضايا المتعارفة والثاني
ما ذكره بقوله او الامور الخارجة العارضة للطبيعة لا من حيث هي هي بل من حيث انها اي الطبيعة سارية في الافراد كلا كقولنا كل جسم فله
شكل طبيعي او بعضا كقولنا كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فما يعرض الاخص بالذات عارض بالذات لطبيعة الاعم السارية في
بعض افرادها فهو عرض ذاتي للاعم فاستبان ان البحث في العلم لا يقع الا عن العوارض الذاتية لموضوعه ثم العارض للطبيعة اما ان يكون
عروضه بواسطة او واسطة في العروض وهي عبارة عن امر يكون متصفا بالصفة حقيقة وتنسب تلك الصفة الى امر آخر بعلاقة له مع ذلك
الامر كالسفينة المتصفة بالحركة بالذات فهي واسطة في عروض الحركة لجالسها فيكون هناك عارض احد ثابت للواسطة بالذات
منسوب الى ذي الواسطة بالعرض او واحد يسمى الواسطة في الثبوت اعلم ان الواسطة في الثبوت عبارة عما يكون علة لاتصاف
[illegible] ان ذلك الشيء متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات ويكون تلك الواسطة علة الاتصاف بها وهي على قسمين الاول
ما بينه بقوله وهو اي احد القسمين ان يكون كل منهما اي من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا له اي للعارض يعني يكون
كل منهما متصفين بالصفة بالذات فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذي الواسطة لكن قيام فرد منها بذي
الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها سبب لقيام الحركة بالمفتاح والثاني ما لا يكون الواسطة

ومايطلب به التصور او التصديق يسمى مطلبا

متصفة بالصفة اصلا ويكون لها حظ من العلية فقط كالصباغ الذي هو واسطة في اتصاف الثوب بالصبغ بشرط ان تكون تلك الواسطة متحدة مع المعروض بالذات بان تكون ذاتية له كما تكون جنسا وفصلا او بالعرض بان يكون عرضية له فيخرج بهذا الشرط عروض الحرارة للماء بواسطة النار فان عروضها بواسطة الامر المباين فهذا العارض لا يعد عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا وبشرط ان لا تكون الواسطة اعم من موضوع العلم ان كانت اعم من موضوع المسئلة وذلك لئلا يكون البحث في العلم عن العرض الغريب اذ العارض بواسطة متجاوز عمومها عن موضوع العلم من الاعراض الغريبة او لا بواسطة شئ منهما اي من الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهذا القسم من العرض الذاتي قد يخص باسم العرض الاولي والشارح اعتبر فيه نفي تينك الواسطتين وان كان بينهما واسطة في الثبوت بالمعنى الثاني الذي ذكرنا آنفا وبينه الشارح بقوله بان يكون المعروض الحقيقي هو ذو الواسطة دون الواسطة فيكون لها اي للواسطة حظ من العلية فقط فتحقق هذه الواسطة لا يمنع كونه عرضا اوليا اي لحوقه اولا وبالذات بدون لحوقه لامر آخر ثم نلقي عليك انهم فسروا العرض الذاتي بما يلحق الشئ لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف في ان المراد بالواسطة المنفية في القسم الاول والمثبتة في القسم الثاني اية واسطة فقيل ان المعتبر في القسم الثاني هي الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية وفي القسم الاول نفيها مطلقا وذهب بعض المتاخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضين حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدهما بشرط التساوي صدقا وتحقيقا وذهب الشارح الى ما ذهب اليه ذلك البعض لكن شرط كون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض واهمل شرط تساوي الواسطة معه وذهب السيد المحقق الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي تلك الواسطة بشرط التساوي هذا والتفصيل والتحقيق في حاشية افضل المحققين فيجوز تفريع على ما سبق من ان العرض الذاتي الاولي عبارة عن العارض للطبيعة من حيث هي او من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا بواسطة في العروض الخ ان يكون العارض اعم او اخص مطلقا او من وجه في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم بالعكس اذ كل واحد منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتامل انتهت واما الاعم من وجه فكالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط والخط يوجد بدونها كمحيط الدائرة وجملة المرام انه ما نيا في العرض الذاتي هو العروض بواسطة الاعم او الاخص للعموم والخصوص كما هو التحقيق ومن ههنا اي من اجل ان العوارض الذاتية هي الامور الخارجة العارضة للطبيعة من حيث هي هي او من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا يندفع ما يتوهم من ان محمولات المسائل ربما تكون عوارض لنوع موضوع العلم كقولهم كل حيوان فله قوة اللمس او لنوع عرضه الذاتي كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما مع كونه عرضا غريبا لموضوع العلم لعدم لحوقه له لذاته بل انما هو لامر اخص هو النوع والمبحوث عنه في العلم هي العوارض الذاتية لا العوارض الغريبة كذا حققه المحققون فكيف عد البحث عما ذكر من العوارض الذاتية وما وجه صحة قولهم ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية توضيح الدفع ان ذلك البحث وان كان بحسب بادي النظر بحثا عن الاعراض الغريبة لكنه يرجع في الحقيقة الى البحث عن الاعراض الذاتية فانه يصدق عليه انه عرض ذاتي للطبيعة الاعم بحسب السريان ولو في بعض الافراد فمحمول مسئلة العلم اذا كان عرضا لنوع موضوع العلم او عرضه وان لم يكن بعينه محمولا للعلم لكنه يرجع اليه اما دريت ان معنى قولهم الماء بارد والنار حارة والعنصر يقبل الخرق والالتيام والفلك لا يقبلها ان الجسم منقسم الى البارد والحار والى القابل للخرق والالتيام وغير القابل لهما فتعد من العوارض الذاتية وموضوع المنطق عند القدماء

اي عند اكثرهم فان بعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق هي الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني كما سيصرح به الشارح فانتظر
المعقولات الثانية انما سميت بها لانها في المرتبة الثانية من التعقل فان معنى الكلية مثلا لا يعقل الا بعد تعقل ماهية يعتبر عروضها اليها باعتبار
صحة الايصال لا باعتبار نفس الايصال او توقفه عليه اي على الايصال تفصيله على ما افاده شريف المحققين ان المنطقي انما يبحث عن المعقولات
الثانية باعتبار صحة ايصالها الى المجهول وتلك الاحوال هي الايصال وما يتوقف عليه توقفا قريبا او بعيدا واما احوال المعلومات
لا من هذه الحيثية اعني صحة الايصال لكونها موجودة او معدومة مطابقة لماهيات الاشياء او غير مطابقة لها فلا بحث
للمنطقي عنها اذ ليس غرضه متعلقا بها فموضوع المنطق مقيد بصحة الايصال لا بنفس الايصال والا لم يصح البحث عن نفس الايصال
فانه ح ليس من الاعراض الذاتية بل قيد للموضوع وليس الامر كذلك لان الايصال وما يتوقف عليه عوارض ذاتية له يبحث عنها
في هذا العلم انتهى وجملة المقال ان الاحوال المبحوث عنها هي الايصال وما يتوقف عليه واما قيد الموضوع فانما هو صحة الايصال لا نفس
الايصال فاحفظ تفصيل المقام وتحقيق المرام ان المعقولات الثانية على نوعين هذا كله ماخوذ من الافق المبين احدهما نوع يجعل موضوع الحكمة
الميزانية اي المنطقية بتلك الحيثية اي حيثية صحة الايصال او توقفه عليه ثم نتلو عليك انه وقع في مبحث المعقول الثاني اختلافات
شتى الاول في تفسيره والثاني في ان القضايا المعقودة منها اعني القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية هل هي ذهنيات
فقط او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية فقط او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية والثالث ان لوازم الماهية هل هي
من المعقولات الثانية او هي مفصولة عنها والرابع ان الكلية والجزئية هل هي من المعقولات الثانية ام لا والخامس ان الوجود وما يحذ
وحذوه هل هي من المعقولات الثانية ام لا والسادس ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادي ايضا معقولات ثانية
والسابع انه هل يجوز ان يكون مفهوم واحد ثانويا [illegible] معقولات وعدمها باعتبارين ام لا فاذا وان شئت الاطلاع على التوضيح والتحقيق
فارجع الى بعض الحواشي وهي اي المعقولات الثانية التي جعلت موضوع المنطق هي العوارض العقلية المحمولة التي يكون مطابق الحكم بها
اي منشأ ثبوتها لموضوعها خصوص تقرر الموضوع في الذهن وخصوص نحو وجوده اي وجود الموضوع الذهني بان تكون القضايا المعقودة
بها يعني القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية ذهنيات لما وعيت ان القضية الذهنية عبارة عما يكون الحكم فيها مختصا بالافراد
الذهنية ثم شرع في امثلة المعقولات الثانية التي هي موضوع الحكمة الميزانية بقوله كالكلية والكلي اعلم ان الكلي من عوارض الذهنية
التي مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الذهن والقضايا المعقودة بها ذهنيات فهي من المعقولات الثانية هذا والبسط
في التعليق المرضي والجزئية والجزئي والذاتي والعرضية وكذا العرضي والمعرفية بالكسر وكذا المعرف الى هنا باب التصورات ثم بعد
هذا مبحث التصديقات الى الآخر ثم المعرفية من العوارض الذهنية التي تعرض الصور الذهنية فان مصداق المعرف هي الصورة
العقلية تفيد تصور المعرف بالفتح والموضوعية وكذا الموضوع ثم الموضوعية حال المفهوم الحاصل في الذهن من المحكوم عليه في مرتبة
الحكاية والمحمولية وكذا المحمول فالمحمولية هي حال المفهوم الحاصل في الذهن من المحكوم به في مرتبة الحكاية وكونه قضية وكذا القضية فالقضية
هي المفهوم العقلي المركب من صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة او عكس قضية والحجية وكذا الحجة ثم الاشياء التي هي معقولات
اول كالحيوان والجسم والماشي والضاحك والانسان ينسب اليها هذه المعقولات الثانية وتعرضها مفهوماتها في الذهن وتعقد
منها القضايا الذهنية فان مصداقها اي مصداق الكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها التقرر المفهومات ووجودها المنفردة
الغير المخلوطة بما يقابله اي بموصوف الآخر المتقابل لعرفا كذا في الحاشية وانما هو في ملاحظة ظرف الخلط والتعرية باعتبار
وتوضيح هذا التوضيح كله ماخوذ من الافق المبين ان المحكي عنه بالاحوال المختصة شتى كالموضوعية المختصة بالانسان مثلا انما هو الا

اي وجود ذلك الشيء الموصوف وهو الانسان مثلاً المنفرد المتميز عما هي مختصة به اي عن وجود موصوف آخر الذي تلك الاحوال مختصة
بذلك الموصوف الآخر كالمحمولية المختصة بالكاتب بالقياس اليه اي الى ذلك الشيء فالموصوف بالموضوعية مثلاً كالانسان مثلاً في
قولنا كل انسان حيوان انما هو المفهوم نحو وجوده اي وجود الموصوف المتميز الغير المخلوط عما يتصف بالمحمولية كالكاتب مثلاً وانما
ذلك النحو اي نحو وجوده في لحاظ الذهن المخصوص به اي بذلك النحو فان احد الموصوفين لا تميز له بحسب العين اي الخارج
عن الموصوف الآخر فالموصوف بالموضوعية مثلاً لا يمتاز في الخارج عن الموصوف بالمحمولية فانه ظرف الخلط البحت وليس
التمايز بينهما الا بحسب ملاحظة الذهن فقط وكذا لا تميز بحسب العين الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن الذات ولا معروض الكلية عن
معروض الجزئية هذا والتوضيح في التعليق المرضي ثم نقص عليك ان السيد باقر العلوم قسم المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق
اعني بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصلح ان يتلبس به المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والوضع والحمل والثاني
ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان يكون هناك متميزاً منفرداً ذلك لكنه مخلوطاً غير متميز بحسب الاعيان
فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان وذلك مثل الجزئية والذاتية والعرضية وما ضاهاها واومى الشارح الى القسم الثاني بقوله
نعم بعض المفهومات منها اي من المعقولات ما لا يابى بنفس ذاته من ان ينتزع عن الاعيان لو امكن فيه وجود منفرد متميز لكن فيه خلطاً
بحتاً صرفاً بحسب الاعيان فينسد باب الانتزاع من الاعيان كالجزئية والذاتية والعرضية والطبعية وما شاكلها انت تعلم ان الكلية
بمعنى الطلية للكثيرين ان كانت من القسم الاول فليكن الجزئية المقابلة لها ايضاً منه لكونهما من شيون الصورة الذهنية وان
كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحذو حذوه فلا يصح عدها من القسم الاول لما عرفت من ان الكلية يصح انتزاعها عن الموجود الخارجي
ايضاً وافحش من ذلك عد الذاتية والعرضية من القسم الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ماخوذة فيهما ثم اي
فرق في حسبانه بين الكلية التي عدها من القسم الاول وبين الطبعية اي كون الشيء طبيعة التي عدها من القسم الثاني فعلية تبيان
فرق بينهما يوجب عد الاول من القسم الاول وعد الثاني من القسم الثاني هذا ما افاده افضل المحققين والتفصيل في
حواشيه المتعلقة على هذا الشرح وثانيهما نوع يؤخذ على وجه العموم مما تلونا عليك آنفاً من المعقولات الثانية الميزانية التي هي
اخص من المعقولات الثانية الحكمية التي هي اعم منها وهي اي المعقولات الثانية الماخوذة على وجه العموم العوارض الانتزاعية
يعني اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او بالاشتقاق فان المبادي والمشتقات كلتاهما معقولات ثانية
التي لا تصدق اي لا تحمل على شيء مما في الاعيان بالحمل الاولي اي على انها هو وهذا متعلق بقوله لا تصدق وليس بمتعلق
بالعوارض كما ظن وكذا قوله والذاتي اي لا تحمل على الاعيان على انها من الذاتيات لها كما في الاوصاف العينية اي
الخارجية كالسواد والبياض فان افرادهما التي هما ذاتيان لها موجودة في الخارج الا ترى ان سوادية الجسم وبياضيته من الصفات
المنضمة الموجودة في الخارج وذلك مثال للمنفي لا للنفي ولا يحاذيها اي العوارض الانتزاعية خصوص حال في العين اي
في الخارج كما في الاضافيات الاعيانية كالفوقية والتحتية فانهما تنتزعان عن موصوفاتهما بما لها خصوص حال في
العين وهذا ايضاً مثال للمنفي وقوله ولا يحاذيها معطوف على قوله لا تصدق على الاعيان يعني النوع الثاني من المعقولات
الثانية هي العوارض الانتزاعية التي لا تصدق على الاعيان ولا تنتزع عنها بمقايسته امر خارجي وحالة خارجية واحترز به عن
الاضافيات الخارجية كما ذكرنا من الفوقية والتحتية فان السماء والارض بينهما ترتيب خاص وحالة خاصة توجد في الخارج بحسبها يقال
السماء فوق والارض تحت ولا يكون عطف على قوله لا تصدق من تلقاء اي جانب الموصوف بها اي بالعوارض الانتزاعية

اقتضاء وعلية كما في لوازم الماهية كالفردية للثلثة وهذا ايضا مثال للنفي لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك العوارض
ثانية مناب التاصل لها فتكون كانها موجودات متاصلة كما ان الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي في الاضافات الخارجية
واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولهذا لم تكن من المعقولات الثانوية كذا في الحاشية قوله فيهما لان حيثية الاقتضاء آه هذا كما ذكر
في الافق المبين نحرير اللاحقين قوله فيهما لتلك العوارض اي لوازم الماهية قوله فيهما واعدام الملكات فيه تلويح الى ان القيد
الثاني اعني قوله ولا يحاذيها آه كما هو مخرج للاضافات الخارجية كذلك مخرج للاعدام المنتزعة عن الشي بحسب حالة في نحو
وجوده العيني كالعمى فانه ينتزع عن الاعمى بانتفاء صفة البصر عنه قوله فيهما ولهذا لم يكن من آه توضيحه ان المنافي للعد من المعقولات
الثانية هو العينية واما الاضافات والاعدام انما لم تعد منها القيام الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي مقام العينية فلا يعد منها
ما ينوب مناب العينية في التاصل كما في لوازم الماهية تفصيل المقام على ما افاده بعض الاعلام ان جلال الملة والدين لما اختار ان
المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في عروضها وفتش عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم حكم بخروج لوازم
الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشيرازي المعاصر له لما اخذ المعقول الثاني بالاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروضه
ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع انه تفطن بالاصطلاحين في المعقولات الثانية
لما رأى القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية ويجعلونها قسيمة لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم متميزة عن
لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وليت شعري ما الباعث
على اخراج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء
الموصوف بها اقتضاء وعلية واسند اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول بكون لوازم الماهية معلولة للماهية
باطل كما مر منا في مواضع من هذا الكتاب انتهى بعبارته ثم شرع في امثلة المعقولات الثانية الحكمية بقوله وهي كالوجوب فان
الوجوب سواء اريد منه الوجوب بالذات او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق لا شك في كونه من العوارض الانتزاعية التي
لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج وليس من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء
لها والوجود لا شك في ان الوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود الذهني من الانتزاعيات التي لا تصدق على الاعيان
صدقا اوليا وذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج اذ منشأ انتزاع الوجود نفس ذات موصوفة به لا خصوص حال
فيها وليس من تلقاء الموصوف به اقتضاء له والشيئية هي مساوقة للوجود فحالها كحاله والامكان افاد خير اللحقة بالمتوان الامكان
وان كان من المفهومات الغير المنسلخة عن الماهية لكنه لما كان هو سلبا بسيطا والماهية بحسبها في حيز الليسية الصرفة والقوة المحضة
لم يكن للماهية اقتضاء وعلية اذ السلب ما لم يكن عدوليا او ملحوظا من حيث انه مضاف الى الملكة او محمولا في الموجبة السالبة المحمول
لم يكن محتاجا الى اقتضاء من الذات بل يكفي فيه عدم علة مقتضية لما السلب فع له الماهية لما لم تكن متقررة في نفسها لم يصح ان تكون
علة مقتضية لشي فلذلك لم يكن الامكان داخلا في لوازم الماهية بمعنى العوارض المعلولة لنفس الماهية وان كان هو من لوازم الماهية
بمعنى المفهومات التي لم يمكن سلبها عن الماهية انتهى والقضايا المعقودة بها لا تجب ان تكون ذهنيات بل قد تكون حقيقية تفصيل
عليك ان القضية الحملية مشتملة على النسبة الحاكية اعني ثبوت شي للشي فان كان هذا الثبوت لامر ذهني فالقضية ذهنية مصداقها
تقرر الموضوع في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا لامر خارجي فالقضية خارجية مصداقها تقرر الموضوع في الخارج
بحيث ان يكون الموضوع في الخارج متحدا مع المحمول او يصح انتزاع المحمول عنه وان كان ثبوتا لامر في نفس الامر مع قطع النظر عن كونه

في الخارج او في الذهن فالقضية حقيقية ومصداقها ما تقرر الموضوع في نفس الامر متحدا مع المحمول بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كما في الامور المذكورة
من الوجوب والوجود والشيئية والامكان فان مصداقها اي مصداق القضايا المعقودة بالامور المذكورة نفس الحقيقة المتقررة من حيث
هي لا اي لا المتقررة بما لها اي للحقيقة خصوص حال في العين حتى تكون العقود خارجية او خصوص حال في الذهن حتى تكون
تلك العقود ذهنية وان متصلة كان ظرف الاتصاف بها اي بالامور المذكورة هو الذهن فقط لا الخارج في الحاشية
قال المحقق الدواني حاصله ان المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف و
من ههنا يقال ان الماهية لا تتصف بالوجود مطلقا الا في ظرف التحليل والتعرية اذ في غيره لا تتميز الماهية عن الوجود فتامل انتهت
فالانسان موجود او ممكن مثلا قضية حقيقية لا ذهنية كما قيل وانما يكون المحكي عنه بها هي الماهية المتقررة مطلقا هذا في مطلق الوجود
والوجوب والامكان كذا في الحاشية او في العين هذا في الوجود الخارجي والامكان والوجوب اللذين هما بحسب الوجود الخارجي
واما مطلق الوجود والامكان والوجوب في نفس الامر فمصداقه نفس الماهية المتقررة في عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصيات الظروف و
وان اتفق ان يكون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج اذ فيه خلط بحت بين موصوفاتها كما مر لكن الخصوصية
ملغاة فتامل كذا في الحاشية في لحاظ العقل لما عرفت ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا اي ليس المحكي عنه بها هي الماهية المتقررة
بما هي على حال معين في الخارج كالوضع المعين ونسبة معينة فيه ما افيد ان مصداق الامكان والوجود والوجوب الخارجيات
هو نفس الماهية لا حال وصفة زائدة عليها والا لم يكن الماهية قبل لحوق تلك الصفة بها ممكنة وموجودة وواجبة لكن ذلك لا يستلزم
ان تكون القضايا المعقودة بالوجود الخارجي وامكانه ووجوبه خارجية اذ لا يشترط في القضايا الخارجية ان يكون مناشئ محمولاتها
احوالا زائدة على الموصوفات بل ما لا بد منه في القضايا الخارجية ان يكون مصداق محمولاتها نفس الحقيقة المتقررة في الخارج
ولا شك في ان مصداق الوجود الخارجي وممكن الوجود في الخارج وواجب الوجود في الخارج هو الماهية المتقررة في الخارج
فلا وجه لنفي كون تلك القضايا خارجية ولذلك اشارة الى قوله لا بما هي على حال معين في الخارج لم تكن العقود بها خارجية بل حقيقية
كالوجود في الاعيان وامكانه اي امكان الوجود العيني فيه ان المحكي عنه بامكان الوجود الخارجي ومصداق الممكن ليس هو الماهية
المتقررة في لحاظ العقل لان امكانها سابق على تقررها في العين في لحاظ العقل ووجوبه اي وجوب الوجود العيني اذ مصداق
الحمل فيها اي في الوجود العيني وامكانه ووجوبه بلحاظ العقل نفس الحقيقة المتقررة في العين من الجاعل هذا في الوجود وفيه ان
المصداق قد يطلق على المحكي عنه اعني مطابق الحمل وقد يطلق على علة الصدق وظاهر ان لحاظ العقل ليس مصداقا لحمل الوجود العيني و
امكانه ووجوبه بالمعنيين المذكورين فلعل المعنى ان مصداق الحمل فيها نفس الحقيقة المتقررة في العقل الملحوظة للعقل على ان الموجود
الخارجي صادق على الواجب سبحانه مع ان مصداقه هناك نفس الحقيقة الحقة لا الماهية المتقررة من الجاعل او مصداق الحمل فيها بلحاظ
العقل هي بما هي اي نفس الحقيقة لا ضروري التقرر واللاتقرر هذا في الامكان او مصداق الحمل هي من حيث اقتضاء الجاعل
اياها هذا في الوجوب بالغير وبإزائه اي المعقولات الثانية بالمعنى الثاني هي التي تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة اي الفلسفة الاولى
ثم الحيثية المعتبرة في الموضوع كحيثية الايصال الى المجهول المعتبرة في موضوع المنطق ليست علة اي ليست حيثية تعليلية للحوق
العوارض لان الحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فلو كانت علة للحوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور ولان علية
الحيثية للحوق تلك العوارض ربما لا تعقل كحيثية الايصال فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية مثلا لمعروضها ولا قيدا له اي للحوق
العوارض الذاتية للموضوع لان المعروض للعوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية ولان الحيثية لو كانت قيدا له

لما كانت مبحوثة عنها في العلم لما وجدت ان موضوع العلم وما هو من متماته لا يبحث عنه في العلم اصلا مع ان الحيثية قد يبحث عنها في العلم في نفس الامر بل تلك الحيثية علة للبحث بمعنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثية و بالنظر اليها او قيد للعروض لا في نفس الامر بل في نظر الباحث نتلو عليك ان المقصود من هذا المقال ازاحة اختلاج شائع في هذا المقام ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم اذا لم تكن الملاقية فلا مناص من كونها تعليلية او تقييدية و موضوع العلم وما هو من متماته يكون من المسلمات لا يبحث عنه في العلم مع ان الحيثية المعتبرة في الموضوع ربما تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلوم كما يقال موضوع المنطق هي المعقولات من حيث الايصال الى المجهولات مع ان الايصال يبحث عنه في المنطق وكذا موضوع العلم الطبعي هو الجسم الطبعي من حيث الحركة والسكون مع انهما من الاعراض المبحوث عنها في ذلك العلم فالحاصل انه لا يصح كون الحيثية علة لعروض العوارض الذاتية بان تكون متممة للعلة الفاعلية بمعنى ان تاثيرها لا يتم الا مع اعتبار الحيثية فانها ان كانت علة لزم الدور بناء على ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض و لا يصح ان تكون الحيثية قيد الموضوع الذي هو علة قابلية للعوارض الذاتية بان تكون متممة لتلك العلة فيكون الحيثية ح جزأ للموضوع وقد دريت ان جزأه يكون من المفروغات وتقريره مشروح في تعليقنا المرضي فادرك وذهب المتاخرون منهم صاحب المطالع وصاحب الكشف والمحقق التفتازاني الى ان موضوعه اي موضوع المنطق المعلوم التصوري و المعلوم التصديقي من تلك الحيثية اي حيثية الايصال واليه اي الى كون الموضوع معلوما تصوريا و تصديقيا اشار المصنف حيث لم يقيد المعقولات بالثانية بقوله موضوعه المعقولات اعم من ان يكون اوليا او ثانويا او ما بعده وهي المعلومات التصورية والتصديقية ثم استدل على ماثور المتاخرين بقوله فان كثيرا ما يبحث في الصناعة اي المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية اي تجعل المعقولات الثانية محمولات مسائل المنطق فيقال الجنس ذاتي والخاصة عرضية وقد تقرر في فن البرهان ان المبحوث عنه في العلم اي في كل علم احوال الموضوع اي الامور العارضة له لا المبحوث عنه نفسه بل تكون مفروغا عنها فلو كان موضوع المنطق المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها فيه والتالي باطل فالمقدم مثله وقد يقرر على نمط الشكل الاول بهذا المعقولات الثانية مبحوث عنها ولا شئ من المبحوث عنها بموضوعات فلا شئ من المعقولات الثانية بموضوعات واجاب المجيب هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح الجلالي للتهذيب عنه اي الاستدلال المذكور بان البحث عنها اي عن المعقولات الثانية لا من حيث انها معقولات ثانية بل بما هي احوال اي عوارض لمعقول ثان آخر كالكلية مثلا ويكون الذاتية والعرضية مثلا من احوالها المبحوث عنها كذا في الحاشية تحريره ان المعقولات الثانية لها اعتباران احدهما اعتبار كونها معقولات ثانية وهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوعه المفروغ عنه فيه وثانيهما اعتبار انها عارضة لمعقولات ثانية أخر وهي بهذا الاعتبار من احوال المعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتجعل من محمولات مسائل المنطق ولا محذور فيه هذا والتوضيح والتحقيق في التعليق ثم المعلوم التصوري او المعلوم التصديقي هذا جرح من السيد الزاهد على ماثور المتاخر لا يصلحان لان يبحث عنهما باعتبار مفهومهما او ما صدق عليه من المعقولات الاولى من حيث الايصال على وجه العموم تقرير المرام على ما في حواشيه لبعض الاعلام ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع له فذلك صريح البطلان اذ مفهومهما ليس موصلا ولا اصلا لان يثبت له العوارض المبحوث عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرها وان اريد ان مصداقهما مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات مطلقا غير صالحة لان يبحث عنها فان بعض ما صدقا عليه يكون معقولات اولى وهي لا تصلح لكونها موصلة الا ترى ان الحيوان الناطق لنفسه بدون ان يعتبر كونه معروضا للحدية لا يكون موصلا الى الانسان واذا لم يكن موصلا فكيف يصح البحث عنه واما ان يراد ان مصداقهما

واُمهات المطالب اربع ما واي وهل ولم فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم

من حيث كونه معروضا للمعقولات الثانية موضوع للمنطق يبحوث فيه عن احواله وهذا هو الحق فان الحيوان الناطق باعتبار كونه معروضا
للمحدية التي هي من المعقولات الثانية موصل الى الانسان البتة فيرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية وهذا معنى قوله فيجب الرجوع
الى المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند القدماء ثم في العبارة مسامحة من وجهين الاول في قوله لان يبحث عنها حق العبارة
ان يقال لان يبحث عن احوالها والثاني قوله وما صدق عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه المعلوم التصوري والمعلوم
التصديقي غير منحصر في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والتصديقي يصدق على المعقولات الثانية ايضا فتفسير ما صدق
عليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصوري او علم تصديقي
من حيث انه موصل ولا شبهة في ان الموصل انما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان و
كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل في الاول هو الحيوان الناطق من حيث انه حد وفي
الثاني ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال
ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات لمفاهيم الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية
والمحمولية والقضية والقياسية الى غيرها من المعاني التي لها مدخل في الايصال وتعلق به واما خصوصيات ذوات تلك المصاديق
والمهمات التي لا مدخل لها في الايصال فهي بمعزل عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفية والحجية والحدية والرسمية والشكلية
والقياسية ليست موصلة الى تصور حقيقة او تصديق قضية بل الموصل اليها هي المعلومات المعروضات لتلك المفهومات فالحاصل
ان القدماء يقولون ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى مطلقا من حيث تنطبق وتتعدى احكامها اليها
والمتاخرين يقولون ان موضوعه المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية واعتبار حيثية الايصال في بيان الموضوع قرينة على ان
القدماء انما ارادوا المعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات لانها الموصلة لا المعقولات الثانية لا من حيث الانطباق عليها وعلى
ان المتاخرين انما ارادوا المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية لانها الموصلة لا المعلومات مطلقا فالفرق بين المذهبين انما
هو في التعبير وهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه والله الموفق للصواب انتهى كلامه مع حذف بعض عباراته ومن ظن الظان
بعض القدماء ان موضوعه الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة منشأ ظنهم ان في المنطق يقال ان الحيوان جنس
والناطق فصل والحيوان الناطق حد تام وان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا قياس فحكموا ان موضوع المنطق هي الالفاظ فقد ضل
عن الصراط المستقيم ضلالا مبينا واحتجوا لان نظر المنطقي انما هو في المعاني المعقولة اذ هي الموصلة الى المجهولات كيف ولو كان ملاحظة المعاني
وحدها ممكنة لكانت تكفي فيما هو المقصود والبحث عن الالفاظ استطرادي لتوقف الافادة والاستفادة عليها ولتعذر ترتيب المعاني
بدون الالفاظ قوله وامهات المطالب الخ تفصيله ان اصول فيه اشارة الى تفصيل امهات المطالب اربع ما واي وهل ولم فما اي
لفظ ما يطلب التصور فهو اي التصور [illegible] يحصل به العلم بمعنى الشيء اي بوجوده في الواقع فيه رمز الى تعريف [illegible]
والرسوم الحقيقية بالموجودات الخارجية سواء كان ذلك التصور بالوجه او بالكنه فانه كما يكون التصور بالكنه مطلوبا كذلك يكون التصور
بالوجه مطلوبا [illegible]
[illegible] شرح الاسم [illegible]
من اجناس وفصول [illegible] ذاتيات الشيء التي تكون حقيقته

فتسمى شارحة او بحسب الحقيقة فحقيقية واى المطلب المميز بالذاتيات او العوارض

ذلك الشئ هذا المفاده بعض المحققين انت تعلم ان هذا الوجه بظاهره يدل على ان ما الحقيقية يعنو وتخص بطلب الحد وهو كما ترى قال او
ان يقال ان الحقيقة تطلق على الماهية الموجودة وما الحقيقية تطلب تصورها خلافا للجلال المحققين اى المحقق الدوانى حيث قال
فى حاشية على شرح المطالع المطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات لا وجها الاعيانية تلقى على رومكثلا ان الموجودات
امالان يكون لها اكتناه وحقائق سوى مفهوماتها التى تحصل فى الذهن من دون كسب نظر او لا يكون لها اكتناه وماهيات سوى
مفهوماتها التى تمثل فى الذهن من دون تجشم نظر والثانى كالامور الاعتبارية مثل الوجود المصدرى والوحدة والكثرة وغيرها من الامور
العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسأل عنه بما الحقيقية فان لهذا القسم مفهومات بديهية ولا ماهية لها سوى ما ارتسم
فى الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول وللقسم الاول ماهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها
موجودات خارجية كالماهيات الجوهرية والاعراض الموجودة بانفسها فى الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات فى نفس الامر وان لم تكن
موجودات خارج المشاعر كانواع المعقولات النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول من
الماهيات النفس الامرية واما القسم الثانى فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية فما فى بعض الحواشى ان فى كلام الجلال الدوانى
تخصيصا المطلوب ما الحقيقية من جهتين الاولى ان مطلوبها لا يكون الا الكنه والثانية ان مطلوبها ليس هو الكنه مطلقا بل كنه الموجودات
الخارجية فقط ليس على ما ينبغى وبما تلونا عليك استبان سقوط ما اورد من ان الزوجية والفردية وغيرها من المعقولات الثانية وسائر الاعتبارات
الواقعية لها ماهيات موجودة فى نفس الامر فاذا تصورت من حيث انها موجودة فى نفس الامر يقع تصورها من تلك الحيثية خارجا عن
مطلب ما مطلقا فتدبر واما التفوه بان ارادة الموجودات النفس الامرية من الموجودات الاعيانية بعيد جدا انتهى بعيد عن الصواب قطعا كما لا يخفى
وثانيا ان الظاهر من كلام المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد تجويزه وقوع الرسم فى جواب ما الحقيقية ايضا حيث قال
فى الحاشية الجديدة وليت شعرى اذا لم يكن الرسم داخلا فى مطلب ما ففى اى مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله فى مطلب اى
لانه سؤال عن محض المميز كما صرحوا به ولا فى غيره من المطالب انتهى وهذا صريح فى ان الرسم داخل فى مطلب ما الحقيقية ايضا فبين كلامه
هذا وكلامه المنقول من حاشية شرح المطالع تدافع بين كما لا يخفى هذا والتفصيل والتحقيق فى حواشى افضل المحققين فتتبع الا ان يقال
وان لم يكن المطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات الاعيانية بل يكون المطلوب بها تصور الشئ الموجود ولو بالوجه حتى تشمل الرسم ايضا
لم يستحسن عدها اى عد ما الحقيقية مطلبا براسها فضرورة حصوله اى حصول ذلك المطلوب عند تحصيل مطلب ما الشارحة وهو تصور الشئ
باعتبار نفس مفهومه مع عزل النظر عن الوجود وهل البسيطة وهو التصديق بوجود الشئ فى نفسه فلا حاجة الى ان يطلب مطلب ما الحقيقية
مرة اخرى والتالى باطل لانهم ذهبوا الى ان مطلب ما الحقيقية مطلب برأسه فالمقدم مثله فاستبان ان المطلوب بما الحقيقية تحصيل
كنه الموجودات الاعيانية فلا تشمل الرسم هذا وان اشتهيت الخبر على تزييف استدلال المحقق الدوانى فارجع الى التعليقات الرضية
ثم زيف الشارح ذلك الاستدلال بقوله وانت تعلم ان هذا المطلب اى تصور الشئ الموجود وان تحصل [illegible]
ما الشارحة وهل البسيطة بان يقدم الاول على الثانى لكنه لما كان ذلك المطلب مغايرا لكل واحد منهما لان المطلوب بما الحقيقية
تصور الشئ مع الوجود مجموعا فيكون مغايرا لكل واحد من التصور فقط ومن التصديق بالوجود فقط فتعدوه [illegible]
من الجواب [illegible] الصواب [illegible] ما الحقيقية مطلبا [illegible] فى تحصيل [illegible]
حصول مطلب ما الحقيقية [illegible]

وهل تطلب التصديق بوجود الشيء في نفسه فتسمى بسيطة او على صفة فمركبة

كذا في الحاشية فيلتبس من حيث آخر اذ لك لا يستند الا البنائية كما توهم من ان التصور الحاصل من بين الطلبين الصواب بين يعني مطلب ما الشارحة ومطلب هل البسيطة وان كان تصور الشيء الذي علم بوجوده لما عرفت ان ما الشارحة تفيد تصور المفهوم وهل البسيطة تفيد الوجود فمجموعها يفيد تصور المفهوم والوجود ولكنه يمكن ان كل التصور ليس حاصلا بعد العلم بوجوده ومعنى ان تصور الشيء الموجود من حيث انه موجود وان كان حاصلا من اختلاط المطلبين لكن تصوره لهذا الترتيب المخصوص وهو ان يكون بعد العلم بوجوده لم يحصل بعد وهو المطلوب بما الحقيقية للتمثيل وزيادة التوضيح فان كان بالوجه المخصوص بعنى ما اذا تصورنا الشيء اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص ولو بالمخالفة فهذا التصور ليس تصوره بالكنه ولا يكون حاصلا من مطلب ما الشارحة والهل البسيطة فهو مطلب ما الحقيقية فتامل كذا في الحاشية قوله فيهما بالوجه الاعم هذا على سبيل التمثيل فان التقرير المذكور بتمامه جار في تصور الشيء قبل العلم بوجوده بالوجه الاخص ايضا كما لا يخفى قوله فيهما ليس تصوره بالكنه بل بالوجه فيبطل تخصيص مطلوب ما الحقيقية بتحصيل كنه الموجودات كما هو مختار المحقق الدواني بل شامل لتحصيل وجه الموجودات ايضا قوله فيهما ولا يكون حاصلا من مطلب آه اي من اختلاط مطلبي ما الشارحة والهل البسيطة ثم توضيح المرام على ما افيد ان تعدد الحدود التامة لشيء واحد ممتنع بلا مرية واما تعدد الرسوم التامة لذلك الشيء فجائز بلا ارتياب لجواز تعدد خواصه فلا باس بان يعلم شيء برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يرسم برسم آخر فيكون في علمه برسم آخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح لذلك الشيء وزيادة تكميل لعلمه سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فاحفظ واما غير حقيقي معطوف على قوله اما حقيقي وهو تصور الشيء باعتبار نفس مفهومه مع عزل النظر عن القوام والوجود اعلم ان هذا التصور يجري في الموجودات قبل العلم بها وفي المعدومات ايضا ومن ههنا تسمعهم يقولون ان تعريف المعدومات لا يكون الا اسميا وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا سواء كان ذلك التصور بالوجه اي بالعرضي او بالكنه اي بالذاتي فهذا شامل للحد والرسم تاما كان او ناقصا والطالب له اي للتصور المذكور ما الشارحة للاسم انما سميت بما الشارحة اسم الشيء وهو اي مطلب ما الشارحة متقدم على سائر المراتب لما تلي عليك من امتناع الحكم على المجهول المطلق فيكون متقدما على التصديق بقوام الشيء الذي هو مطلب الهل البسيطة كما ان الاول اي مطلب ما الحقيقية متأخرة عنه اي عن التصديق بقوام الشيء فهذا التصور اي تصور الشيء مع عزل النظر عن وجوده اعني مطلب ما الشارحة اما تصور يحصل ابتداء اي يحصل الآن ولم يكن قبل ذلك حاصلا اصلا او التفات يحصل ثانيا اي بعد زوال الصورة عن المدركة وبقائها في الخزانة ثم لما كان يختلج في البال ان قول الشارح فهذا التصور اما تصور آه نص جلي على ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية وظاهر ان التصور هو حصول الصورة في الذهن فكيف يصح كون الالتفات الذي هو عبارة عن التوجه لا عن الحصول من تلك المطالب هذا ما في الحاشية بقوله والمراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى ولا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى قوله فيهما والمراد به تقرير الاعتراض انا سلمنا ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية لكن الالتفات ليس عبارة عن التوجه حتى يلزم المحذور بل المراد منه هو الحاضر عند المدرك ولفظ التصور شامل له بان حصول الصورة ان كان ابتداء فهو بالاستحصال وان كان بعد زوال الصورة عن المدركة فهو بالاستحضار قوله فيهما ولا باس آه اي جواب آخر بلا اختلاج المذكور قوله فيهما فيكون آه فمعنى كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية يكون مسامحة ومجازا او يكون من المطالب التصديقية حقيقة كما هو مذهب شريف المحققين فادرك

والا دل على التصور للمبتدأ اي مفاد التعريف الاسمي والثاني اي الالتفات الثانوي مفاد التعريف اللفظي فقال المحلم الاول للمحاسنة

ولهٰذا لطلب الدليل لمجرد التصديق او الامر بحسب نفسه

هو السيد الباقر المقصود منه تزييف ما سبق من تجويز وقوع الرسوم في جواب ما الشارحة وما الحقيقية الماضي بان شارحة الاسم وحقيقية وكلاهما لا يصلحان سؤالاً وجواباً الا بجوهريات الحقيقة اي ذاتياتها اما بحسب دلالة الاسم يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع عزل النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة او بدلالة وقوعه في التجوهر اي بجوهريات الحقيقة التي هي متلبسة بوجود وهو متقررة بذلك ووقوع المسؤول عنه في التجوهر وهذا في مطلب ما الحقيقية فالاجوبة اي اجوبة ما الشارحة وما الحقيقية لا محالة بفتح الميم حدود واسمية وهي الواقعة في جواب الشارحة وجوهرية وهي الواقعة في جواب ما الحقيقية ففيه لف ونشر مرتب وكل من الطائفتين اي الحدود الاسمية والجوهرية ما حدود توسعية على التجوز كما اذا عني بالحيوان الناطق عنوانهما ومفهومهما او حدود حقيقية على الحقيقة كما اذا عني بالحيوان الناطق حقيقتهما ومعنونهما واما الرسوم فاذ هي لا تعطي الا العوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه فلا مساق لها اي للرسوم في شيء منهما انتهى فتسلم انه سد لابواب الاكتساب بالرسوم على انه لم يقم دليل قوي بعد على عدم اعطاء الرسوم الكنه المرسوم فادرك وان توهم ان العلم بكنه الشيء ايضاً علم بذلك الشيء على سبيل الحقيقة فكيف يصح حصر العلم الحقيقي في العلم بالكنه فازيح بان المقصود حصر العلم بالحقيقة بمعنى ذلك العلم بالاضافة الى العلم بالوجه وليس الحصر حقيقيا بالقياس الى جميع ما عدا العلم بالكنه حتى يتم التوهم وبالجملة مراد الشارح نفي كون العلم بالوجه علما حقيقيا لا انحصار العلم الحقيقي في العلم بالكنه فاعلم ذلك وهذا اي ان ما الحقيقية والشارحة لا تصلحان سؤالاً وجواباً الا بجوهريات الحقيقة لا العرضيات تماما مما يشعر به كلام المصنف رح وجه الاشعار هو تسليمنا او رده المورد من انحصار جواب ما في الحد والجنس والنوع حقيقة وليس مراد الشارح ان كل ما ذكره المعلم للحكمة اليمانية يشعر به كلام المصنف الا ترى ان بين كلام المعلم وكلام المصنف فرقا بينا فان جواب ما شارحة كانت او حقيقية منحصر عند المعلم في الحدود وعند المصنف منحصر بالحقيقة في الحد والجنس والنوع وجائز على التوسع بالرسوم مطلقاً فعند المعلم الاول لا يجوز ان يقع الرسوم في الجواب اصلاً وان كان يجوز ان يقع الحد التوسعي في الجواب والحد التوسعي عنده عبارة عن التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانات للذاتيات الحقيقية فالتعريف بتلك المفاهيم عنده رسم حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في الجواب ويجوز ذلك عند المصنف رح وهذا البون يعرف بادنى تامل هذا ما افاده بعض المحققين فيما نقل عنه حيث قال فان قلت جواب ما منحصر في الحد والجنس والنوع كما سيظهر في بحث الكليات الخمس وذلك الانحصار مناف لما دل عليه هذا المقام من جواز كون الرسوم جوابا قلت حقيقة الامر كذلك تسليم لذلك الايراد يعني لا ارتياب في انحصار جواب ما في الثلثة المذكورة لكن هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريفات اللفظية في الجواب انتهى وتوضيحه ان تجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب التوسع والمجاز يعني اذا لم يتيسر الجواب بالذاتيات بان لا يكون الذاتيات معلومة او لم يكن ثمه ذاتي كما في الواجب تعالى فالجواب عنه بما هو انما يكون بالرسم فالمنافاة مندفعة لاختلاف الاعتبارين والتعريف اللفظي وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور ابتداء فوقع في جواب ما وعد من المطالب التصورية والتعريف الاسمي هو ما يحصل تصور ما لم يعلم داخل في مطلب ما فهي اللفظي ايضا فهم المعنى من اللفظ فتوسعوا في دخوله تحت مطلب ما كذا في بعض الشروح ثم نقص عليك ان الفاضل المعاصر للمحقق الدواني استدل على انه لا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو بانه لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو والنوع بالكلي المقول على الكثيرين المتفقين بالحقيقة في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات ح كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله عليه في جواب ما اما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا والاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث

واما مطلب من وكم وكيف واين ومتى فمن اعراض ذاتيات بل الاتي او مندرجة في الهل المركب

وزيفه المحقق الدواني بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في تعريف الجنس والنوع وجعلهما غير
من جهة المقول في الجنس في النوع الحد هو الوقوع من غير توسع واضطرار وانما اجاب عنه ذلك المعاصر بان دفع انتقاض تعريف الجنس والنوع بانهما
يقعان في جواب ما هو حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد لمن له فطرة مميزة بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا واما اذا لم يميز
الفطرة بينهما فباي شيء يفرق بينهما وكيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يحصل لك بذريعته تمييز الجنس والنوع
عن غيرهما فيه ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا او اضطرارا موكولا الى الفطرة المميزة لا يضر
فمن لم يكن له فطرة مميزة ولم يتفطن بقرائن المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعدمه ولم يعرف ظواهر امارات العرضيات فلا باس ان لا يميز
عنده الجنس والنوع عن غيرهما فافهم قال لدفع المنافاة بين القولين اللذين سلف ذكرهما استاذنا فخر المدققين هو السيد الزاهد الهروي
قدوة المتاخرين ان كلمة ما في اللغة سؤال عن الماهية واما في اصطلاح فن ايساغوجي اي الكليات الخمس فتنحصر في تلك الثلاثة
اي الحد والجنس والنوع وما سبق من التفصيل من وقوع الحد والرسم كليهما في جواب ما هو اصطلاح فن البرهان تقريره ان القول الاول واقع
على اصطلاح فن البرهان اي فن مواد القياس الموقع لليقين والقول الثاني بناه على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح فن اللغة
او اصطلاح فن ايساغوجي ولا ارتياب في انه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف العنوان الا قرع سمعك ان الذاتي
يطلق في فن ايساغوجي على ما يتقوم به الشيء وفي فن البرهان على ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه واي شيء يطلب به التمييز للماهية عن
اغيارها اما بحسب نفس تجوهرها بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالفصول كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته فالمقصود منه
السؤال عما يكون ذاتيا يميز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق او بحسب مرتبة متاخرة عنها اي عن الماهية كالخواص يعني يكون
المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في عرضه فيجاب بالخاصة كالضاحك وهل على ضربين احدهما بسيطة
يطلب به التصديق بوجود الشيء في نفسه اي في نفس الشيء من غير زيادة على الوجود او عدمه في نفسه كقولنا هل زيد موجود او معدوم
وثانيهما مركب يطلب به التصديق بوجود الشيء على صفة زائدة على الوجود او عدمه على صفة كقولنا هل زيد عالم او جاهل ثم تلقى
وحك اولا ان التسمية بالبسيطة والمركبة انما هي نظرا الى مصداقهما لا بالنظر الى مفهومهما فان مصداق الهلية البسيطة
هو نفس الموضوع من حيث يصح انتزاع الوجود عنه ومصداق الهلية المركبة هو نفس الموضوع مع شيء آخر وقد يقال التسمية بالبسيطة
لبساطة اجزائهما جميعا وبالمركبة لتالف احد الاجزاء فيها باعتبار النسبة المنضمة في احد طرفيها وثانيا ان هل البسيطة متخللة
بين ما الشارحة والحقيقية لما عرفت انه ما لم يعلم مفهوم الشيء لم يطلب وجوده في نفسه وما لم يصدق بوجود الشيء في نفسه
لم يطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود متاخرة عن ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة
واما هل المركبة فلا شك في تاخرها عن ما الشارحة وهل البسيطة واما تاخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد يطلب الصفات بدون
عرفان الحقيقة لكن الانسب هو التاخر لان طلب الصفات بعد تصور الحقيقة والوجود اليق وطلب اي مقدم على هل المركبة لان
تصور الذاتيات التي قوام الذات بها مستحسن ان يتقدم على التصور بالعوارض ولا شك ان التصور بالعوارض مقدم على التصديق بها
مطلب ما الشارحة مقدم على جميع المطالب هكذا في بعض الشروح والمعلم الاول للحكمة اليونانية ثلث القسمة اي قسم مطلب هل الى
ثلاثة اقسام قال في الافق المبين طلب هل على ثلاثة اقسام هل الشيء وهل الشيء موجود على الاطلاق وهل الشيء موجود على صفة كذا فالاول
في الاول هو السؤال عن الشيء بحسب المرتبة المتقدمة على مرتبة الوجود اي الماهية من حيث هي الصادرة عن الجاعل عند القائلين

التصورات قدمناها وضعا لتقدمها طبعا فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم

بالجعل البسيط وفی الثانی سوال عن الشیٔ بحسب مرتبة الوجود وہی اثر الجاعل ابتداءً عند القائلین بالجعل المؤلف انتہی وجعل الهلیة
الاولی الهل البسیط علی نحوین احدہما مشہوری وہو ما ذکرناہ ای ما یطلب بہ التصدیق بوجود الشیٔ فی نفسہ او عدمہ وثانیہما
حقیقی ابسط منہ ای من المشہوری یطلب بہ التصدیق بفعلیة الحقیقة وسنخ قوامہا بتاثیر من الجاعل یعنی ان فعلیة الحقیقة
حاصلة من تاثیر الجاعل اذ قبل تاثیرہ لم تکن متقررة بل کانت تقدیریة وتخمینیة فی نفس الماہیة علی ما یحکم بہ الجعل البسیط کلمة علیہ
بنائیة یعنی ان جعل الهل الابسط سوالا عن مرتبة فعلیة الماہیة مبنی علی القول بالجعل البسیط اذ تحصیل ہذہ المرتبة المتقدمة علی الموجودیة
من فروع الجعل البسیط واما عند القائلین بالجعل المؤلف فلا فصل بین المرتبتین تلازما وسبقیة بالذات عندہم کما یظہر بالتامل کذا فی
الحاشیة تحقیق المقام علی ما افادہ افضل الاعلام انہ لا یخلو اما ان یکون الوجود عارضا للماہیة الممکنة فی نفس الامر زائدا علیہا
فی الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحکایة الذہنیة والملاحظة العقلیة او لا یکون کذلک بل لا یکون فی نفس الامر وفی الواقع الا نفس
الماہیة دون زیادة امر علیہا وانضیاف صفة ما الیہا ثم العقل بضرب من التحلیل الیہا ینتزع منہا معنی ہی الصیرورة المصدریة والموجودیة
کما ینتزع من حقیقة الانسان معنی ہی الانسانیة فعلی الاول یکون للماہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر وللوجود عروض للماہیة
فی الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقلیة والحکایة الذہنیة کما ان للثوب والسماء اتصافا بالبیاض والفوقیة فی الواقع وللبیاض
والفوقیة عروضا للثوب والسماء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذہنیة وعلی الثانی لا یکون للماہیة اتصاف بالوجود فی
نفس الامر ولا للوجود عروض للماہیة فی نفس الامر کما لیس لحقیقة الانسان اتصاف بالانسانیة فی نفس الامر ولا للانسانیة
عروض لحقیقة الانسان فی نفس الامر فیکون علی التقدیر الاول للماہیة الموجودة مرتبتان فی نفس الامر احدہما مرتبة ذاتہا التی
ہی معروضة للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبة الوجود العارض لہا فی نفس الامر وعلی التقدیر الثانی لا یکون للماہیة
فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذہنیة الا مرتبة واحدة ہی مرتبة ذاتہا فقط ولا یکون فی نفس الامر مرتبة الوجود العارض
لہا اذ لیس الوجود علی ہذا التقدیر عارضا فی نفس الامر والقول بالجعل المؤلف مبنی علی التقدیر الاول والقول بالجعل البسیط
مبنی علی التقدیر الثانی فانہ لو کان الوجود زائدا علی الماہیة فی نفس الامر عارضا لہا فی الواقع کانت الماہیة معروضة
للوجود متصفة بہ فی الواقع ویکون ذلک الاتصاف والعروض الواقعی اثر الجعل الجاعل علی ہذا التقدیر فتعین القول بالجعل
المؤلف علی ہذا التقدیر واما ان کان فی نفس الامر نفس الماہیة فقط ولا یکون الوجود عارضا لہا فی الواقع فلا یتحقق فی الواقع الا امر
واحد ہی الماہیة ولا یکون لہا اتصاف واقعی بالوجود ولا للوجود عروض واقعی للماہیة فلا یکون اثر الجاعل فی الواقع الا نفس
الماہیة ویکون الوجود حکایة ذہنیة عنہا فتعین القول بالجعل البسیط ولا یکون للقول بالجعل المؤلف علی ہذا التقدیر سبیل فقد
بان ان للماہیة علی تقدیر القول بالجعل المؤلف مرتبتین فی نفس الامر احدہما مرتبة التقرر وتجوہر الذات والاخری مرتبة الوجود
وعلی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبة واحدة ہی مرتبة التقرر ای تجوہر الذات وہذہ المرتبة اذا حکی عنہا فحکایتہا الذہنیة مرتبة الوجود
سواء عبر عنہا فی مرتبة الحکایة الذہنیة بلفظ الوجود او الصیرورة او التقرر او التجوہر او الکون او الثبوت او غیر ذلک مما یمکن ان یحکی بہ
عن مرتبة نفس الذات فعلی تقدیر القول بالجعل المؤلف لما کان للماہیة فی نفس الامر مرتبتان احدہما مرتبة تجوہر الذات والاخری مرتبة وجودہا
یکون بازائہما حکایتان احدہما الحکایة عن المرتبة الاولی واخرہما الحکایة عن المرتبة الاخری ویکون تانک الحکایتان قضیتین ہلیتین
بسیطتین احدہما عقد الحکایة عن مرتبة التقرر والثانیة عقد الحکایة عن مرتبة الوجود وعلی تقدیر القول بالجعل البسیط لما لم یکن للماہیة

في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء تلك
المرتبة النفس الامرية المحكي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة واحدة محمولها الوجود
وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلاً فمن ذهب وهمه الى تثليث المطالب بناء على
هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتفطن بمبناه انتهى بعبارته وتوضيحه ان مرتبة التقرر التي هي مقدمة على
الموجودية قد تكون مجهولة اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود كذا في الحاشية كقوام ماهية العنقاء مثلاً وقد تكون
معلوم الامتناع كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى عنه وقد تكون معلوم التحقق كما ترى في الماهية الموجودة كالانسان والفرس
فاذا كانت الماهية مجهولة القوام يصح السؤال عن اصل قوامها والطالب لهذا المطلب هو الهل الابسط فيه ان السؤال عن اصل قوامها
انما يتصور بان يحصل في الذهن مفهوم الماهية ومفهوم التقرر الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن الحكاية عن اصل القوام لا غير فيكون
هذا السؤال بالهل البسيط المشهور لا غير فان مفهوم التقرر مفهوم القوام ومفهوم الوجود واحد ومصداق التقرر ومصداق القوام
ومصداق الوجود واحد وانما التعدد في اللفظ غاية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعلية بالمصداق واسم
الوجود بالحكاية الذهنية فاذا حكي عن المصداق اطلق لفظ التقرر والقوام والفعلية كذا افيد بان يقال هل العقل زيفه افضل
المحققين بان هذا السؤال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر او لا يقدر فعلى الثاني لا يكون هذا كلاماً فضلاً عن ان يكون سؤالاً بهل وعلى
الاول اما ان يقدر متقرر مما يحذو حذوه مما يفيد معنى الحكاية عن اصل القوام فهو بمعنى موجود فان الموجودية عبارة عن حكاية اصل
القوام فيكون هذا السؤال هل البسيط المشهور لا غير او يقدر ما يفيد معنى الحكاية عن صفة زائدة على اصل القوام فيكون هذا السؤال
بالهل المركب فحذف الخبر في هذا السؤال تدليس وتلبيس واما تفسير هذا السؤال بقوله اي هل ماهية متقررة هي العقل فزيادة في التلبيس فان
قوله ماهية الخ اما ان يكون كلاماً او ان يكون مبتدأ وخبراً فيكون المرجع الى قولنا هل العقل ماهية متقررة فيكون متقررة بمعنى
موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية الذهنية هو الوجود فيكون السؤال بالهل البسيط المشهور او لا يكون كلاماً ويكون هي العقل
صفة بعد صفة فيحتاج الى تقدير الخبر فيكون كلاماً ويجري الكلام في ذلك الخبر المقدر بمثل ما عرفت انتهى والجواب نعم اي ماهية متقررة
ولا ايجاب مثله اي الايجاب بكلمة نعم في السؤال عن اجتماع النقيضين مثلاً بل يجاب بكلمة لا يعني ليس الاجتماع النقيضين ماهية متقررة
بتاثير من الجاعل وان وصلية صح ان يقال فيه اي في الجواب انه اي ان اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين بان يقصد به
عنوان حقيقة الموضوع كما هو شان حمل الشيء على نفسه فبين السؤال عن سنخ التجوهر واصل القوام وبين هذا الحمل اي الحمل الاولي
بون اي فرق بعيد فان المقصود عن السؤال عن سنخ التجوهر هو التصديق بقوام الماهية وتقررها بتاثير من الجاعل والمقصود في
السؤال عن المستعمل ان المحمول نفس عنوان الموضوع فكم من فرق بينهما فاندفع عنه ما اورد عليه المورد هو المحقق الزاهد في حاشية الرسالة
القطبية من ان هذه الهلية اي مطلوب هذا الهل التي اخترعها المعلم الاول اما تصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي ولا ريب
في ان هذا التصديق لا يصح ان يطلب ضرورة ان حمل الشيء على نفسه اما ممتنع ان لم يعتبر التغاير بين الطرفين اصلاً لا ذاتاً و
لا اعتباراً ووجه الامتناع بين فان النسبة لا تعقل الا بين اثنين او غير مفيد ان اعتبر بين الطرفين تغاير اعتباري واما تصور
عطف على قوله اما تصديق متعلق به اي بقوام الماهية فهو اي التصور المذكور من اقسام مطلب ما الشارحة لا من مطلب
الهل حاصل الايراد ان في مرتبة قوام نفس الماهية ليست الا هي فالمطلوب في هذه المرتبة اما تصديق متعلق بعقد ينعقد منها
ومن نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لا امتناعه او لعدم افادته لا يصلح ان يطلب او تصور متعلق بها فهو من اقسام

مطلب ما الشارحة وهو ظاهر كذا في الحاشية ثم وجه الاندفاع انا اخترنا الشق الاول ولا يلزم منه حمل الشئ على نفسه اذ الماهية
الامكانية على تقدير كونها مجعولة القوام كقوام ماهية العقل مثلاً يصح السوال عن اصل قوامها وتقررها بان يقال هل الماهية الامكانية
التقديرية التخمينية متقررة ام لا فالمطلوب من هذا السوال هو التصديق بتقررها المستفاد من تلقاء تاثير الجاعل ولا ارتياب
في ان طلب التصديق بالتقرر الكذائي ليس من زمرة طلب ثبوت الشئ لنفسه بل مغاير له قطعا كذا في التعليق المرضي
تحقيق المقام المقصود منه هدم اساس الايراد للمحقق الهروي وتبيين الفرق بين السوال عن الماهيات الممكنة والمستحيلة
وبين جوابيهما وبيان الفرق بين المطالب الثلثة من مطلب الهل الابسط وما الحقيقية وما الشارحة ان الماهية الممكنة
قبل التقرر والفعلية اي في حد الامكان ماهية تقديرية اي فرضية بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعها المحال تخمينية حتى اذا تقررت
الماهية الممكنة بافاضة الجاعل اياها كان ذلك التخمين مطابقا للتحقق والفرق بينها اي بين الماهية الممكنة التقديرية التخمينية
وبين المستحيلات من الماهيات ان المفهومات الممكنة اذا لوحظت حكم العقل بصحة تقررها وقوامها بخلاف المقدر لكونه
المفروض من المستحيلات العقلية لانها لا يجوز العقل تقررها اما بالنظر الى مجرد المفهوم كاللاموجود مطلقا او بالنظر الى البرهان كشريك
الباري فان استحالته بالنظر الى برهان التوحيد هذا توضيح الحاشية فاذا قيل هل الماهية المفروضة التي هي العقل بحسب التقدير
والتخمين متجوهرة واقعة في نفسها فالجواب نعم اي ماهية العقل متجوهرة واقعة في نفسها توضيح المرام ان الماهية الممكنة قبل
التقرر كانت في ذاتها باطلة وكانت العنوانات التي يتصور بها تلك الماهية عنوانات محضة بلا معنون فبما الشارحة يطلب
هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم اذا اخرجت من الليس الى الايس حتى تقررت وتجوهرت في نفس الامر بجعل الجاعل على
مسلك القائلين بالجعل البسيط فالتصديق بذلك التقرر هو المطلوب من الهل البسيط الحقيقي وطلب التصديق بهذا النحو من التقرر
ليس طلب ثبوت الشئ لنفسه حتى لا يصح او لا يفيد كما زعمه المحقق الهروي فيه ما فيه ان معنى قوله واقعة في نفسها هو انها موجودة في
نفسها فان الوقوع هو الوجود لا غير فيكون هذا السوال بالهل البسيط المشهوري لا بالابسط المغاير له ومنشأ الغلط عدم التفطن بان
الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هي الوجود
قال في الحاشية لا يخفى ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم الماهية والمحمول هو التقرر المرتب على الجعل البسيط بمعنى
ان التقرر ثابت للماهية في ظرف قوامها اذ ليس فيه الا نفس الماهية المجعولة فايراد المحمول ههنا للضرورة العقدية كما في الوجود
بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشئ على نفسه بين فتامل بدقة النظر انتهى قوله فيها هذا العقد اي قولنا ماهية العقل متقررة
قوله فيها التقرر المرتب على الجعل البسيط ازيح بانه ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا زيادة امر
عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في الواقع من
دون حصوله في الذهن او انتزاع مفهومه وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو
مفهوم الوجود فهذا العقد هلي بسيط مشهوري لا هلي البسط قوله فيها ليس فيه اي في ظرف القوام قوله فيها
للضرورة العقدية اما وحيث ان انعقاد القضية موقوف على ارتباط بين الموضوع والمحمول قوله فيها كما في
الوجود بعينه فان ايراد المحمول في قولنا الانسان موجود الذي هو الهل البسيط انما هو للضرورة العقدية لا لان الوجود
ثابت للماهية في مرتبة كونها مجعولة اذ ليس في هذه المرتبة الا الماهية المجعولة فينتزع عنها الوجود زيف بانه لا معنى
للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود +

قوله فيما هو الفرق الخ هذا مسلم لكنه لا يكفي لدفع الازاحة لتصحيح اختراع الهل الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر
على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكي عنها كذا في بعض الحواشي واذا سئل عن اجتماع النقيضين فالجواب لا
اي للماهية متقررة هي باجتماع النقيضين وظاهر ان الممكن والمستحيل سيان في امتناع حمل الشيء على نفسه وعدم كونه مفيدا فلو كان
طلب التصديق بذلك النحو من التقرر طلب ثبوت الشيء لنفسه لم يختلف الجواب بنعم ولا والتالي باطل فالمقدم مثله واذا اختلف الجواب
فانقطع عرق ما ظنه المحقق الزاهد واما تصور تلك الماهية المتقررة التي علم فعليتها فيطلب بما الحقيقية فلا مضايقة في اندراجه تحت
ما الحقيقية وهذا الا ينبغي باقر العلوم فالمطلوب في الهل الابسط هو التصديق بقوامها اي قوام الماهية وتقررها في نفسها وتصور الشيء الذي
علم تقومه وفعليته مطلب ما الحقيقية واما مطلب ما الشارحة فهو تصور الشيء لا تصديقه فانه مطلب هل الابسط المخترع بحسب
مفهومه العقد المفروض بحسب التخمين فالفرق بين هذه المطالب الثلثة اجلى واظهر بل اخفى واستر كما عرفت فتذكر ولا ينبغي ان يفهم
هذا كله ما خوذ من الافق المبين والمقصود منه بيان الفرق بين محمول الهل المركبة ومحمول الهل البسيطة مطلقا وتوضيحه على
ما في بعض الحواشي ان نسبة القضايا الهليات البسيطة الى العقود الهليات المركبة في باب التصديق نسبة الحدود الى الرسوم في
باب التصور فكما ان الحدود تعطي الذوات والرسوم تعطي العوارض كذلك البسيطة تعطي الذوات في التصديق والمركبة تعطي عوارض
الذوات فالهليات البسيطة كانها حدود تصديقية والمركبة كانها رسوم تصديقية اذا دريت هذا فلا ينبغي ان يفهم الخ من قولنا
في الهل الابسط المخترع الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه قصد به اي بذلك القول ثبوت التجوهر او التقرر له اي للانسان او
للعقل وذلك بان يكون التجوهر صفة مغايرة لنفس الموضوع خارجة عنها والا لكان من مطلب الهل المركبة لا الابسط فانه
لا فرق على هذا بينه وبين قولنا زيد قائم بل انما يقصد به اعطاء التصديق بنفس تجوهر الماهية وتقررها المستتبع للكون المصدري
المنتزع منه بخشم ايراد المحمول في قولنا الانسان متجوهر مثلا انما هو للضرورة العقدية فان طباع العقد يقتضيه وطباع التصديق يقتضي
التعلق به وليس ايراد المحمول هناك لانه محمول حمل مفهوم ما على الموضوع سواء كان ذلك المفهوم نفسها او شيئا من ذاتياته او من
عوارضه حتى يصير العقد بذلك مركبا فاعتبار المحمول في الهلية المركبة بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع واعتبار
المحمول في البسيط مطلقا اي بكلا القسمين من البسيط المشهوري والابسط الحقيقي المخترع من حيث ان طبيعة العقد
لا تسع ما قصد اعطاؤه من التجوهر والتقرر الا بذلك الاعتبار اي بجعله محمولا التقرر المقال ان المقصود في الهلي البسيط مطلقا
بيان حال الموضوع بانه متجوهر او موجود في نفسه لا بيان حال المحمول بانه ثابت للموضوع كما في الهلي المركب وهذا اي بما ذكرنا
قوله ولا ينبغي ان يفهم الخ يندفع ما اورد عليه هذا الايراد على قوله الابسط من فروع الجعل البسيط ان الجعل البسيط يمكن ان يتعلق
بالمجعول من غير المجعول اليه واما مطلب هل فلا يتصور ان يكون امرا وحدانيا لان جوابه انما يكون بالقضية فكيف يصح ان يكون
جوابه امرا واحدا فتفكر وجه الاندفاع على ما في الحاشية ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح
ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول
لا ينافي تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتامل انتهى زيفه افضل المحققين بان السوال عن تجوهر الموضوع
والتصديق بتجوهره انما يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس
التقرر هو الوجود باي لفظ عبر فيكون هذا مطلب الهل البسيط المشهور والمرتبة السابقة اعني مرتبة مصداق هذه الهلية الحاكية عن نفس
الماهية المتقررة ليست الا نفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب هل لان مطلب هل يجب ان يكون عقدا ما كليا ومرتبة المحكي عنه

لا يمكن ان يكون هى مرتبة الحكاية فاذا حكى عن نفس الماهية المتقررة كانت تلك الحكاية هى الهلية البسيطة المشهورية فايراد المحمول
للمعروضة المشهورية يستوجب ان يكون مطلب التصديق بتقرر الماهية هل البسيطة المشهورية لا غير ولا يمكن ان يكون مطلب التصديق
مقدما على مطلب الهل البسيط فان ما هو مقدم على حكاية الهلية البسيطة المشهورية هو نفس الماهية المحكي عنها وليست هي حكاية بل هي امر وحداني
فلا يمكن ان يطلب التصديق بها بجعل الا ان يحكى عنها بمفهوم منتزع منها حاصل في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك مطلب الهل
البسيط المشهوري لا مطلبا آخر مغايرا له مقدما عليه وهذا ما قال المورد من ان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر
الماهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك
عن التقرر كان العقد المنعقد منه هلية بسيطة مشهورية فان حكاية التقرر هي الوجود باي لفظ عبر انتهى بعبارته وقد استبان اي ظهر لك
اي من ان الهليات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه والمحمول والنسبة الحكمية بينهما في لذا بحسب الضرورة العقدية لا بحسب ما يرجع
اليه مفاد العقد ان مفاد العقد في الهليات البسيطة تجوهر اي تقرر الموضوع في نفسه هذا في الموجبة او لا تجوهره في نفسه هذا في السالبة
وصيرورته في نفسه في الموجبة او انتفاؤه في نفسه في السالبة بخلاف الهليات المركبة فان مفادها ثبوت شيء اي محمول لشيء اي موضوع
سواء كان الشيء الاول اعني المحمول نفسه اي عين الشيء الثاني وهو الموضوع او ذاتيا له او من عوارض ذاته او انتفاؤه اي انتفاء شيء عنه
اي عن شيء لا يقال ان اعتبار التقرر والموجودية متلازمان لما وعيت ان الشيء لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة متجوهرة ولا يكون له وجود
في ظرف تجوهر تلك الحقيقة بل الحقيقة المتجوهرة في ظرف لا ينسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف اما دريت ان العقل
مثلا اذا اثبت انه متجوهر الحقيقة في العين استغنى بذلك عن السؤال عن وجوده هناك وكذا العكس فما الحاجة الى اعتبار التقرر حتى
احتيج الى اختراع الهل الابسط مع اعتبار الموجودية المطلوبة في الهل البسيط المشهوري خلاصة الاعتراض انه لا حاجة الى اختراع مطلب
الهل الابسط لاندراجه في مطلب الهل البسيط لانا نقول جواب عن ذلك الاعتراض وان كان كذلك يعني سلمنا ان اعتباري التقرر
والموجودية متلازمان لكن ينبغي ان لا يهمل اي لا يترك فصل بالصاد المهملة بمعنى الامتياز احدى المرتبتين عن المرتبة الاخرى
في الاحكام متعلق بالفصل يعني ان لمرتبة التقرر احكاما مغايرة لاحكام مرتبة الموجودية فلا ينبغي ترك احكامها ودرجها تحت الموجودية
مع جواب آخر لذلك الاعتراض انه اي التقرر احق واليق بالاعتبار من اعتبار الموجودية اذ التقرر مرتبة المعروض والموجودية مرتبة العارض
لا يقال لو رجع مفاد عقود الهليات المركبة الى ثبوت المحمول للموضوع كما يدل عليه ما ذكره الشارح قبيل هذا بقوله بخلاف الهليات المركبة
فان مفادها ثبوت شيء فيلزم ان يكون للمحمول وجود اذ الوجود للغير اي للموضوع لا يتصور بدونه اي بدون ان يكون للمحمول وجود
في نفسه كما لا يخفى عليك ان ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فلا يصح اثبات العدميات للموضوعات مع انه لا مرية في
صحته كما في المعدولة والسالبة المحمول لانا نقول ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجودا في نفسه لكن للموضوع كوجود الاعراض
لمحالها حتى يلزم ذلك اي الوجود للمحمول فلا يصح اثبات العدميات للموضوعات بل انما هو اي ثبوت المحمول للموضوع اتصاف موضوعه
به اي بالمحمول تلخيص المقال ان بين وجود المحمول ووجود الاعراض بونا باينا فان الاعراض لها وجود في نفسها كالجواهر لكونهما
قسمين للموجود على السواء لكنه لموضوعاتها بخلاف وجود المحمول فانه لا وجود له في نفسه بالاستقلال اصلا بل انما وجوده هو اتصاف الموضوع
فهو اي الاتصاف الوجود الرابطي اي حصول الصفة وتحققها في الموصوف سواء كان هذا الحصول مما ينتزع من حال الصفة في انفسها في
ظرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال الموصوف بان يكون موجودا في ظرفه على حال يصح بالنظر اليها انتزاع الصفة عنه
في ملاحظة الاوصاف التي يتصف بها الموصوف على خلاف الوجود لا ينفيد الاتصاف به تحصيل ذات الموصوف ليس بازائه في حال الموصوف

به يصح انتزاعه عنه هذا ما حققه المعلم للحكمة اليمانية كذا في الحاشية قوله فيهما كما في الاعراض العينية كالسواد والبياض فان الاتصاف بهما
انضمامي خارجي يقتضي وجود الحاشيتين في العين قوله فيهما بالنظر اليهما اي الى الحال قوله فيهما سائر الاوصاف اي الاوصاف
الانتزاعية كاتصاف الارض بالتحتية فان الاتصاف بها انتزاعي يستدعي وجود الموصوف فقط لكن على وجه يصلح لانتزاع الصفة عنه
قوله فيهما على خلاف امر الوجود هذا في حكم الاستثناء عن سائر الاوصاف قوله فيهما وليس بازائه آه والا لزم ان يكون للشيء وجودات غير متناهية بل
في الوجود خلط بحث وهو اتحاد صرف وهو اي الوجود الرابطي كما يقال بالاشتراك اللفظي او الحقيقة و المجاز على المعنيين المشهورين احدهما ثبوت المحمول
للموضوع اي النسبة الحكمية وهي تعم العقود اي القضايا الحملية باسرها اي جميعها من القضايا الهلية البسيطة والهلية المركبة بحسب الحكاية
وثانيهما ثبوت الشيء للشيء بان يكون هذا النحو من الثبوت وجودا في حد نفسه لكنه اي ذلك الوجود للغير اي للموضوع وهو اي المعنى الثاني للوجود
الرابطي يختص بالاعراض بحسب المحكي عنه كذلك يقال الوجود الرابطي على مطلق اتصاف الموضوع بالمحمول اي سواء كان ذلك الاتصاف
انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض او انتزاعيا كاتصاف الفلك بالفوقية وزيد بالعمى وهذا هو المعنى الثالث للوجود الرابطي وهو من خواص
الهليات المركبة بحسب المحكي عنه لان المحكي عنه في الهلي البسيط نفس الموضوع فقط لا كون الموضوع على صفة وحال اذ ليس هناك حال بها يصح
انتزاع الوجود عن الموضوع الا نفس الموضوع بخلاف الهلي المركب على الاطلاق اي لا بحسب المحكي عنه الخاص كالمحكي عنه لقولنا الجسم ابيض وسيجي
تحقيقه ان شاء الله تعالى اي في مبحث التصديقات وقد قال المعلم الاول للحكمة اليمانية في الافق المبين [illegible] بان للوجود الرابطي معنى
ثالثا سوى المعنيين المتعارفين و ذلك المعنى مغاير لما ذكره الشارح من المعنى الثالث ان الوجود الرابطي الذي يختص بالهلية المركبة الموجبة
هو احد الرابطين في العقود اي القضايا وراء اي سوى النسبة الحكمية وحده اي حد الوجود الرابط وجود الشيء للشيء واما الهلية المركبة السالبة
فالمختص بها هو العدم الرابطي وحده انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ اولا نسبة الوجود الى شيء كالبياض او الجسم ثم ينسب المجموع اعني الوجود وذلك
الشيء الذي هو موضوعه اي موضوع الوجود اي المتعلق بقوله ينسب متعلق بالفتح ذلك الشيء بالنسبة الحكمية المعتبرة في جميع العقود سواء كان ذلك
المجموع موضوعا له اي للمتعلق او محمولا عليه اي على المتعلق فيقال وجود البياض للجسم او وجود الجسم على البياض او البياض لوجود الجسم
وجملة المقال على ما في الافق المبين ان في الهلي المركب نسبتين احدهما الوجود او العدم الرابط واخرهما النسبة الحكمية المعتبرة في جملة العقود فاذن احدى
تينك النسبتين فقط جزء مفرد للعقد وهي النسبة الحكمية واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول او الموضوع او نسبة العدم الى احدهما
فهي ليست جزءا مفردا بل هي مضمنة في المحمول او الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة او الموضوع معها جزء مفرد ثم الساقط عن الاعتبار في
الهلية البسيطة هو الوجود او العدم الرابطي اعني النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين وهي وراء النسبة الحكمية الرابطة بينهما وانما الافتراق
بينها وبين الهلية المركبة بحسب طلب الاجزاء جميعا في البسيطة وتالف احدهما في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين اخيرا اذ الايجاب والسلب
في الهلي البسيط تجوهر الموضوع وثبوته في نفسه وليسيته وانتفاؤه في نفسه ليس فيه رابطة وراء النسبة الحكمية المحمول فيه هو المتقرر والوجود
للضرورة العقدية ولا يعتبر فيه وجود او عدم رابط اذ لا يقصد فيه ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه فليس هناك الا نسبة واحدة
والحكاية بها ليست الا عن ذات الموضوع ثم حاصل كلام المعلم الاول ان الهلي البسيط والهلي المركب متغايران بحسب الحكاية ايضا باعتبار
تضمن المركب للنسبتين واسقاط احدهما في البسيط لان الحكاية متحدة مع المحكي عنه فاذا اعتبر في الحكاية امر ليس في المحكي عنه لم تتحدا فافهم
فالنسبة الاولى منهما اي من النسبتين يقال لها الوجود الرابطي وهذا اي الوجود الرابطي الذي هو النسبة الاولى لا يختص بالاعراض بل
يعم لكل ما حمول فيه مع مفهومها عليه ذاتيا كان او عرضيا وجوديا كان او عدميا انتزاعيا كان او انضماميا على خلاف امر الهليات
البسيطة فان المقصود فيها التصديق بنفس تجوهر الموضوع وصيرورته في نفسه ثم هذا كما في الحاشية فتفكر فيه اشارة الى ما يرد

قيل فيه حكم فهو كذب وحله انه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه بالاعتبارين
وسياتی ان الافادة انما تتم بالدلالة منها عقلية بعلاقة ذاتية ومنها وضعية بجعل الجاعل

عليه كما سياتی فی اوائل التصديقات نقلا عن الاستاذ المحقق مصدرا بقوله قيل عليه كذا فی الحاشية هذا والتفصيل فی التعليق القمر
ولفظ لم يطلب به العلة اما لمجرد التصديق بالعقد ای بدون ان يكون تلك العلة علة للوجود النفس الامری كقولك لم هذا متعفن الاخلاط
فيقال ان هذا محموم وكل ما هو محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمی يفيد التصديق بتعفن الاخلاط فقط وليس بعلة فی
نفس الامر بل معلول فيها واما للشیء فی نفسه عطف علی قوله لمجرد التصديق يعنی لم يطلب علة وجود الشیء فی نفس الامر كقولنا
لم كان هذا محموما فيقال لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فتعفن الاخلاط علة لوجود الحمی فی نفس الامر لا فی اللفظ فقط
والاول دليل انی لافادته انية الشیء ای وجوده والثانی دليل لمی لافادته لمية الشیء ای عليته فی نفس الامر واما مطلب لفظ من
الذی هو مطلب الهوية الشخصية ای تفسير للهوية الشخصية العارض المشخص بالكسر لذی العلم ای ذی العقل كقولنا من هذا
فالمقصود من السؤال التعين الشخصی المميز له من بين اشخاص اخر او الجنس من ذی العلم عطف علی الهوية الشخصية يعنی السؤال بمن عن
الجنس من ذی العقل ثم المراد من الجنس معنى الكلی الطبيعی الذی هو مقابل الجزئی فيشمل النوع والصنف بقرينة وقوعه مقابلا للشخص
ويحتمل ان يراد من الجنس مصطلح الاصوليين يعنی ما يكون مشتملا علی اشياء متحد الغرض فی المنافع فعلی كلا التقديرين اندفع ما قيل ان قولنا جبرئيل
انسی ام جنی ام ملكی سؤال عن النوع فلا يصح كونه سؤالا عن الجنس كذا فی بعض الحواشی ثم يرد انه يمنع كونه سؤالا عن الجنس فی القول
المذكور مستندا بانه لا يصح فی جواب جبرئيل ع انه ملك بل انه ملك ياتی بالوحی الی الرسل ع ونحو ذلك مما يفيد للسامع تشخصه فتامل
ولا تعجل كقولك من جبرئيل ع جنی ام انسی ام ملكی وقليلا ما يستعمل لفظ من فی هذا السؤال ای السؤال عن الجنس من ذوی
العقول ولفظ كم الذی هو مطلب تعيين المقدار كقولنا كم ثوبك او تعيين العدد كقوله تعالی سل بنی اسرائيل كم آتيناهم من آية
وكيف واين ومتی الذی يطلب بها التعيين الكيفيات ای فی كيف نحو كيف زيد يعنی بای كيفية من الصحة والمرض مثلا
متصف فيجاب صحيح مثلا وتعيين حصول الشیء فی المكان ای فی اين نحو اين زيد فی الدار ام فی السوق مثلا فيجاب فی الدار مثلا
وتعيين حصول الشیء فی الزمان ای فی متی فيقال فی جواب من سأل متی يخرج الامير افی الليل ام فی النهار مثلا فی الليل اذنابا
جمع ذنابة بضم الذال المعجمة والنون والباء الموحدة بمعنی التابع ای توابع للای ان كان المطلوب بها المميز ذاتيا كان او عرضيا
فالجواب علی الاول هو الفصل وعلی الثانی الخاصة او مندرجة فی الهل المركب ان كان المطلوب بها التصديق بكون الشیء
علی هذه الاحوال من المقدار والعدد والكيفية والمكان والزمان قوله قيل فيه حكم الخ تحريره ای تحرير الاشكال انه لو استوجب الحكم علی
الشیء التصور بوجه ما لصدق قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم تقرير المرام ان ذلك الاشكال ناهض علی قولهم كل محكوم عليه معلوم
باعتبار ما بالضرورة فنقول لو كان هذا القول صادقا لانعكس بعكس النقيض علی مسلك المتقدمين الی قولنا كل ما ليس معلوما باعتبار ما لا يكون
محكوما عليه بالضرورة وهو بعينه معنی قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم فالشارح اقام هذا القول مقام ذلك العكس لاتحادهما بحسب المعنی وجعله
تاليا للشرطية واجری البيان فی ابطاله فقال واللازم باطل لان المحكوم عليه ای فی قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم اما معلوم
فيصح الحكم عليه لكونه معلوما فليصدق الامتناع ای امتناع الحكم عليه وحيث ان مناط هذا الامتناع هو كون الشیء مجهولا مطلقا وقد انتفی المناط المذكور
فانتفی امتناع الحكم ايضا واما مجهول مطلقا ای لم يتصور اصلا لا بالكنه ولا بوجه ما فبعض المجهول المطلق لا يمتنع عليه الحكم لان المجهول المطلق فی القضية
المذكورة محكوم عليه ولو بوصف الامتناع فكانت الكلية ای قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم كاذبة لصدق نقيضها وهو السالبة الجزئية

ومنها طبعية باحداث الطبيعة وكل منها لفظية وغير لفظية واذا كان الانسان مدنيا بالطبع كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية الوضعية اعمها واشملها فلها الاعتناء

المذكورة كذا في التعليق المرضي وما وقع في بعض النسخ المطبوعة من لفظ الموجبة الجزئية بدل السالبة الجزئية في بعض لفظ الموجبة الجزئية بدلها فتصحيف فاحفظ ثم توضيح الاعضال على ما ذكرنا في ذلك التعليق ان المحكوم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم اما ان يكون معلوما او مجهولا مطلقا واياما كان يلزم كذبه اما على الاول فلصدق قولنا المحكوم عليه فيه معلوم وكل معلوم لا يمتنع عليه الحكم فهذا لا يمتنع عليه الحكم هف واما على الثاني فلصدق قولنا المجهول المطلق فيه محكوم عليه ولو بالامتناع وكل محكوم عليه فهو معلوم بوجه ما فالمجهول المطلق فيه معلوم بوجه ما ونجعله صغرى لقولنا كل معلوم بوجه ما لا يمتنع عليه الحكم فالمجهول المطلق فيه لا يمتنع عليه الحكم هذا خلف واجيب عنه بمنى هذا الجواب على ان المحكوم عليه بالذات في المحصورة هي الافراد بالذات واما الطبيعة فانما الحكم عليها بتبعية الافراد حيث جعلت مرآة لملاحظتها واجيب شارح المطالع بان صدقها اي صدق القضية المذكورة حقيقية الخارجية ولا ذهنية ممكن من غير تناقض فان معناها ثبوت الامتناع اي امتناع الحكم لجزئياته على تقدير كونها اي كون الجزئيات مجهولا مطلقا وهو اي الثبوت المذكور لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامتناع للجزئيات في الواقع حتى يلزم التناقض وصحة الحكم عليها اي على الجزئيات باعتبار معلوميتها بوجه ما اي بوصف المجهولية ويكون الحكم عليه صحيحا بذلك الاعتبار واما الحكم عليه بامتناع الحكم فانما هو على تقدير كونه مجهولا مطلقا هذا التفصيل في التعليق المرضي اجاب عنه المصرح بانه اي المجهول المطلق معلوم بالذات اي بوصف المجهولية بحسب نفس الامر اذ حصول هذا الوصف في الذهن بالذات وههنا صحة الحكم بناء على ان الحكم على الامر الحاصل بالذات في الذهن وذلك الامر هو الطبيعة مجهول مطلق بالعرض باعتبار ان العقل يجعله المجهول المطلق عنوانا لما هو محجوب اي ممنوع عن التصور مطلقا وذلك المحجوب هي الافراد وعليه اي على المجهول المطلق بناء امتناع الحكم فالحكم وسلبه بالاعتبارين فلا محذور وتقرير الجواب ان المجهول المطلق معلوم بالذات اي بمفهومه ومجهول بالعرض اي بواسطة الغير وهو ما يعرضه هذا المفهوم فالعقل يعلم المجهول بعنوانه ويجعل هذا العنوان عنوانا للحقيقة التي هي مجهولة مطلقة وان كانت باطلة ومحالا فيحكم على هذا العنوان الحاصل في الذهن ويسلب عنها باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه اليه الامتناع بالعرض هكذا في بعض الشروح وسيجي تحقيقه اي تحقيق جواب المصنف ان شاء الله تعالى في التبصرة التي عقدت لتحقيق المحصورات

قوله واذا كان الانسان آه اي يحتاج الانسان بحسب طبعه في معيشته الى التمدن تفسير لقول المصنف مدني بالطبع وهو التمدن اجتماعه اي اجتماع الانسان مع بني نوعه ليتعاونوا لازالة الاحتياج ويتشاركوا في تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها مما يحتاج اليه الانسان في التعيش وذلك التعاون موقوف على ان يعرف من التعريف كل واحد لصاحبه ما في ضميره والاشارة لا تفي في المعقولات الصرفة وان كانت قد تفي في المحسوسات قال في الحاشية وفي الكتابة مشقة انتهى المقصود منه ازاحة اختلاج وهو ان في هذا المقام طريقا آخر سوى الاشارة وهو ان يخلق الله تعالى علما ضروريا في كل احد بحيث يعلم دلالة كل نقش على معناه من غير توسط الالفاظ فلا يثبت الاحتياج الى الدلالة اللفظية الوضعية بان ذلك الطريق وان كان ممكنا الا ان في الكتابة مشقة عظيمة لاحتياجها الى ادوات يعسر حضورها في جميع الاحيان والى الحركات الغير الضرورية على ان الكتابة تبقى بعد انقضاء حاجة الاعلام فقد يلزم ان يطلع على المراد من لا يراد اطلاعه عليه هكذا في التعليق المرضي قال نعم الله تعالى عليهم الكلام المعبر عما في الضمير والمباشير بقوله تعالى خلق الانسان وعلمه البيان فيفتقرون في التعليم والتعلم الى

ثم نسبتها الى الطبعية في غير اللفظية دائما كما حقق الدواني ويمكن ١٢ منه رح

ومن ههنا تبين ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الذهنية او الخارجية كما قيل فدلالة اللفظ على ما وضع له من تلك الحيثية مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى لازمه التزام ولا ينعكس كلي في المركبات

الالفاظ الموضوعة بازاء ما في الضمير ـــــــــ ومن ههنا يفهم ان الافتقار الى اللفظية الوضعية فلها الاعتبار دون غيرها من الدلالات
قوله ومن ههنا اى من افتقار الانسان فى التعليم والتعلم الى المعانى المطلقة دون الخصوصيات فان مناط التعليم والتعلم اللذين على صيغة التثنية يحتاجون اليهما فى التمدن انما هي اى المناط وتانيث الضمير رعاية للخبر المعاني مطلقا اى مع عزل اللحظ عن كونها ذهنية او عينية لا الخصوصيات فانها ملغاة هذا هو المأثور اى المنقول من المصرح اى فى الحاشية المنهية قوله دون الصور الذهنية آه قد اختلف القوم فى وضع الالفاظ اى فى الامر الذى وضع له الالفاظ اعنى الموضوع له ففى العبارة مسامحة كما لا يخفى هذا والتفصيل فى التعليق المرضي بتحميل اثبتها اى الالفاظ موضوعة للامر الذهني قائله الشيخان ابو النصر الفارابى وابو على بن سينا من حيث هو ذهني اى من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية لانه اى الامر الذهني المحيث بالحيثية المذكورة المعلوم بالذات ولذا يتعلق العلم بانتفاء الامر الذهني لا الامر العيني اى الخارجي بما هو عيني اى خارجي عيني من حيث انه مكتنف بالعوارض الخارجية والا العيني لو لم يكن الامر الذهني معلوما بالذات بل كان الامر العيني معلوما كذلك لانتفى العلم بانتفائه والتالى باطل فانه ربما يبقى العلم بالشيء مع انتفائه فى الخارج كما اذا علم زيد ثم عدم فعلمه باق لم يزل بزواله ثم تقرير دليل الشيخين على ما فى بعض الشروح ان الموضوع له ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها والعلم صفة ذات اضافة لابد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن الخارج فلاح ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعة الا بازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى فانه ليس موضوعا الا للشخص الموجود في الخارج وايضا يلزم ان يكون كل من القضايا ذهنية انتهى وفيه اى فى الدليل المذكور جرح بين وهو انه لو اريد بكونه اى بكون الامر الذهني الذى هو الموضوع له عند الشيخين معلوما بالذات انه مرتسم فى الذهن بالذات فهو ليس بواجب لا حين الوضع ولا حين الاستعمال بل يكفي حصوله اى حصول الموضوع له فى الذهن بوجه ما كما ترى فى الوضع العام والموضوع له الخاص كما فى المضمرات واسماء الاشارات فان الموضوع فيهما هي الجزئيات الكثيرة بوجه كلي شامل لها فالحاصل فى الذهن هو الوجه الكلي لا تلك الجزئيات والموضوع لها الالفاظ وان اريد به اى بكونه معلوما بالذات ان يلتفت اليه اى يكون ملتفتا اليه بالذات اذ العلم كثيرا ما يطلق على الالتفات فيجوز ان يكون الامر الخارجي ايضا اى كالامر الذهني كذلك اى ملتفتا اليه بالذات فاستبان صحة كون الامر الخارجي موضوعا له ولا يصح نفي كونه موضوعا له كما هو مراد المستدل وقيل القائل هو فخر الملة والدين وبعض المحققين والمحقق الطوسي ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي لانه الملتفت اليه بالذات وان كان حاصلا فى الذهن بالعرض وهو اى الملتفت اليه بالذات من ضروريات الموضوع له اى لابد للموضوع له ان يكون ملتفتا اليه بالذات بخلاف الامر الذهني فانه مرآة لمشاهدته اى بمشاهدة الامر الخارجي فالامر الذهني ملتفت اليه بالعرض وان كان حاصلا فى الذهن بالذات اقول ذلك الدليل مخدوش لان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي ايضا على انه ينتقض بالالفاظ التي لا يوجد معانيها فى الخارج كالمعقولات الثانية ولان الصورة العلمية انما هي آلة لملاحظة التي من حيث هو هو وهو المعلوم بالذات لا الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية كما يجزم المستدل الاول ولا الامر الخارجي كما زعمه المستدل الثاني الا ترى تأييدا لكون

لكون الصورة العلمية آلة لملاحظة الشئ من حيث هو هو فی علم الكنه و فی علم الوجه ان الامر الحاصل فی الذهن منهما ای من علمی الكنه
و الوجه ليس مرآة لملاحظة ذی الكنه و ذی الوجه و اما ذلك ای كون الحاصل فی الذهن مرآة لملاحظة ذی الكنه و ذی
الوجه فی علم الشئ بالكنه و علمه بالوجه فالصورة العلمية مرآة لمشاهدة المعلوم ای المعلوم الحقيقی اعنی الشئ من حيث هو هو
و اما الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية فمعلوم بالعرض لبقاء العلم مع انتفائه فی جميع انحاء العلوم ای الاقسام الاربعة
من العلم بالكنه و العلم بالوجه علم الكنه و علم الوجه و لما كان المتوهم ان يتوهم انه قد شاع ان المرآتية منتفية فی علمی الكنه و الوجه و اما العلم
بالكنه و بالوجه فالمرآتية المثبتة فيهما هی المرآتية بالقياس الی ذی الكنه و ذی الوجه فكيف يصح الحكم بتحقق المرآتية نظرا الی الشئ من حيث
هو هو فی جميع انحاء العلوم ازاحه بقوله و المعتبر عدما فی علم الكنه و الوجه و المعتبر وجودا فی علم الشئ بالكنه و بالوجه هی ای المعتبر تانيث
الضمير لرعاية الخبر المرآتية بالقياس الی ذی الكنه و ذی الوجه تفصيل الازاحة ان المرآتية تؤخذ تارة بالقياس الی الشئ من حيث هو
هو و اخری بالقياس الی ذی الكنه و ذی الوجه فالمرآتية المعتبرة فی جميع انحاء العلوم هی المرآتية الاولی و المنتفية فی علمی الكنه
و الوجه و المثبتة فی العلم بالكنه و بالوجه هی المرآتية الثانية فالحاصل ان الانحاء الاربعة للعلوم متساوية الاقدام نظرا الی المرآتية الاولی
و متفاوتة بالنظر الی الثانية و ليس المراد من المرآتية المنتفية فی علم الكنه و علم الوجه كما هو المشهور هی المرآتية الاولی و ليس المقصود من
المرآتية فی العلم بالكنه و بالوجه اعنی المرآتية بالقياس الی ذی الكنه و ذی الوجه هو حصره يعنی ان هذه المرآتية ثابتة فيهما لا غير بل
و المرآتية نظرا الی الشئ من حيث هو هو اعنی المعلوم الحقيقی ايضا ثابتة فيهما فعرق التوهم منقطع بلا ارتياب فاعلم ذلك فالحق يعنی
اذا دريت بطلان المذهبين المذكورين فاستبان ان الحق ان الموضوع له للالفاظ هو نفس الشئ من حيث هو هو عينيا
كان ای خارجيا او ذهنيا و سواء كان الشئ حاصلا فی الذهن بنفسه كما فی الوضع الخاص للموضوع له الخاص او بوجهه كما فی الوضع
العام للموضوع له الخاص فان قلت قد صرح فی صدرك ان هذا التقسيم يحمل ما اشتهر من ان ما وضع بازائه اللفظ هو المعلوم بالذات و ظاهر ان المعلوم
بالذات يكون حاصلا فی الذهن بنفسه لا بوجه ما قال العلامة الفاضل فی الحاشية و ما اشتهر ان ما وضع له الالفاظ هو المعلوم بالذات فليس المراد
به انه يجب ان يكون حاصلا فی الذهن بالذات و الا اشكل الامر فی الوضع العام للموضوع له الخاص كما فی اسماء الاشارة بل المراد به انه معلوم
بالذات عند تعلق العلم به بالذات و انما هو الشئ من حيث هو هو لا الصورة العلمية و لا الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية
انتهی لا ای ليس الموضوع له هو الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية او الخارجية فان تعليل لقوله لا الشئ الخ كثير من
معانی الالفاظ ليست موجودة فی الخارج كالمعقولات الثانية فلا يكون الموضوع له الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية
و كثير منها ای من معانی الالفاظ ليست موجودة فی الاذهان كلفظ الله تعالی ای كوضع لفظ الله تعالی للشخص الموجود فی الخارج
فلا يكون الموضوع له هو الشئ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية و بما القينا عليك ظهر ان فی التعليل المذكور لفا و نشرا غير مرتب
و ليس فی وضع الالفاظ تفاوت بل الوضع فی جميع الالفاظ علی نهج واحد فلا يكون فی الموضوع له ايضا تفاوت بل يكون علی
نمط واحد و هو ان يكون الموضوع له فی الالفاظ كلها هو نفس الشئ من حيث هو هو ثم المقصود منه ازاحة توهم عسی ان يتوهم من انه لم
لا يجوز ان يقال بالتوزيع بان يكون الموضوع له فی معانی الالفاظ الموجودة فی الخارج هو الموجود الخارجی و فی المعانی الموجودة
فی الذهن هو الموجود الذهنی و فی المعانی المعراة عن ذينك الخصوصيتين الشئ من حيث هو هو و تقرير الازاحة ظاهر مما قررنا آنفا و عليك
تاويلهما ای تاويل القولين المذكورين من ان الموضوع له للالفاظ هو الامر الذهنی بما هو ذهنی و هذا هو القول الاول و من ان
الموضوع له للالفاظ هو الامر العينی بما هو عينی و هذا هو القول الثانی الی ما قلنا من القول الثالث و هو ان الموضوع له

وعلى الخارج بالالتزام ولا بد من علاقة عقلية او عرفية

نفس الشيء من حيث هو هو اسهل في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين اسهل بان يراد من الامر الذهني الشيء من حيث هو هو والعلاقة عليه شائع ويراد من الامر الخارجي الخارج عن خصوص الملاحظة وهو الموجود في نفس الامر اعني الشيء من حيث هو هو انتهت **قوله** وعلى الخارج عن الموضوع له بان لا يكون عينه او جزءه آه المعتبر في حده اي في حد الالتزام لا اي نفي حيثية العينية التي هي معتبرة في المطابقة ونفي حيثية الجزئية المعتبرة في التضمن فالحاصل ان مدلول اللفظ اما ان يكون عين ما وضع له من تلك الحيثية او جزء ما وضع له من حيث انه جزؤه او يكون خارجا عنه بان لا يكون عينه او جزءه فالاول هو المطابقة والثاني هو التضمن والثالث هو الالتزام فالمعتبر نفي حيثيتي العينية والجزئية فيكون الحصر في الدلالات الثلث عقليا لكونه دائرا بين النفي والاثبات لا اي ليس المعتبر في حد الالتزام حيثية عدم العينية وحيثية عدم الجزئية واذ يكون الحاصل ان المعتبر في المطابقة حيثية العينية وفي التضمن حيثية الجزئية وفي الالتزام حيثية عدمها فلا يكون الحصر عقليا لعدم كونه دائرا بين النفي والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات الثلث مع الحيثيات لما لم يعتبر في حد الالتزام حيثية عدم العينية والجزئية بل اعتبر فيه نفي حيثيتي العينية والجزئية فيكون الحصر عقليا لدورانه بين حيثية العينية وحيثية الجزئية ونفي تينك الحيثيتين ثم لما كان يتوهم ان انحصار الدلالة الوضعية في الدلالات الثلث عقلي مع ان الالتزام عبارة عن الدلالة على الخارج اللازم فيحتمل عند العقل تحقق قسم آخر اعني الدلالة على الخارج الغير اللازم فكيف يصح كون ذلك الحصر عقليا اذ في هذا الحصر يجزم العقل بالانحصار وقد دريت انتفاءه ازاحه بقوله بدون اعتبار اللزوم في حد الالتزام بان يكون جزءا منه فانه لو اعتبر اللزوم فيه بطريق الجزئية لزم اختلال الحصر العقلي نعم ذلك اللزوم معتبر في الالتزام بطريق الشرطية والحصر انما هو باعتبار حدود الدلالات الثلث لا باعتبار التحقق واللزوم شرط لتحقق الدلالة الالتزامية وخلاصة الازاحة ان اللزوم خارج عن حد الالتزام نعم هو شرط لتحققه وحد الالتزام انما هو الدلالة على الخارج فيكون الحصر عقليا لعدم احتمال قسم آخر ح وهو اي نفي حيثيتي العينية والجزئية كاف في دفع النقض المشهور ولا حاجة في دفعه الى اعتبار اللزوم في حد الالتزام ثم تقريره ينتقض حد الالتزام بحد المطابقة وبالعكس على ما هو المشهور انه قد يكون اللفظ مشتركا بين الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلو اطلق لفظ الشمس واريد به الضوء يكون دلالته عليه مطابقة لوضعه له مع ان الضوء يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له ايضا فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس في تقرير الدفع بملاحظة الحيثية غني عن البيان ثم ان توهم انه ليس في تقسيم المص ذكر النفي اصلا فكيف يستقيم كون الحصر عقليا لعدم دورانه بين النفي والاثبات ازاحه بقوله ولا يختل الحصر العقلي بين الدلالات الثلث فانه دائر بين النفي والاثبات وان لم يذكر النفي في العنوان هذا وان شئت تفصيل المقام وتوضيح المرام فارجع الى التعليق المرضي **قوله** عرفية اي يمتنع تصور المعنى وهو الملزوم بدونه اي بدون تصور اللازم في مجرى العادة والعرف وان لم يمتنع تصور الملزوم عن تصور اللازم عند العقل فهذا اللزوم ليس عقليا اي بمعنى امتناع الانفكاك اي انفكاك تصور الملزوم عن تصور اللازم عقلا بل هو اي اللزوم تلاصق واتصال ينتقل الذهن بسببه اي بسبب التلاصق من المسمى اي الملزوم الى اللازم كالجود بالنسبة الى الحاتم فان العقل ليس عنده علاقة بينهما الا انه لما صدر الجود عن المسمى بالحاتم كثيرا صار الجود عند العرف من لوازم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن منه الى انه جواد فقد اختار المص مذهب اهل العربية قال المص في الحاشية اختار مذهب اهل العربية لان محاورة العرب مصدقة له كما يلوح من تصفح تراكيب البلغاء انتهى توضيحه ان المص لم يشترط اللزوم العقلي فقط في الالتزام كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية او عرفية فالعلاقة عنده هي الاعم منهما كما هو مذهب اهل العربية فاختار مذهبهم لان استعمال العرب مسلم مقبول والذي يعول عليه خلاف وبه اشعر قول الشارح حيث اعتبر اللزوم العرفي ايضا كما اعتبر اللزوم العقلي

وقد قيل الالتزام مهجور في العلوم لانه عقلي ونقض بالتضمن

او الذي يعول عنه اي عن اللزوم العرفي واجاب عنه ايضا لان فهم اللزوم العرفي من اللفظ الموضوع للملزوم كفهم اللازم الحقيقي من اللفظ
الموضوع للملزوم فاعتبار احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح قوله وقد قيل الالتزام اه لانه عقلي لعدم كون اللفظ موضوعا بازاء المدلول
الالتزامي وكل عقلي مهجور فالالتزام مهجور اما الصغرى فاستبان توضيحها آنفا واما الكبرى فبناها على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان العبرة
في العلوم انما هي للوضعية فان الغرض استفادة المعاني منها بتوسط الوضع فان اختلج في صدرك انه ظهر من ذلك البيان مهجورية الالتزام
في العلوم واما في المحاورات العربية فماذا حاله فازحه بانه غير مهجور في المحاورات كيف ومناط حسن الكلام لدى البلغاء على المعاني
المجازية التي اكثرها مدلولات التزامية كما هو المشهور بخلاف العلوم فانها انما دونت للتعليم فيجب الاحتراز عما يخل بالفهم وهذا كله توضيح لما
المحقق في الحاشية بقوله انما قيد بالعلوم لانها لم تهجر في المحاورات انتهى ونقض الناقض هو الامام الغزالي رح بالتضمن اعلم ان النقض
الذي هو عبارة في اصطلاح فن المناظرة عن ابطال الدليل بتخلف المدلول عنه لاستلزامه فسادا آخر لا يخلو اما ان يكون المنع
على مقدمة غير معينة او مقدمة معينة فالاول يسمى بالنقض الاجمالي والثاني بالنقض التفصيلي وبكلا المعنيين تنقض الدليل المذكور
لمهجورية الالتزام بالتضمن كما قال الشارح اما اجمالا فبان الدليل يجري فيه اي في التضمن مع تخلف اي انفكاك مدلوله وهو مهجورية
التضمن عنه اي عن الدليل توضيحه على ما في بعض الشروح ان الدليل الدال على مهجورية الالتزام فاسد لانه يجري في
التضمن مع كونه غير مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فبطل الدليل اما جريان الدليل فلان التضمن ايضا عقلي لعدم الوضع له اذ
الانتقال من الكل الى الجزء بسبب العقل فالالتزام والتضمن سيان فكيف يترك احدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما على
السواء فان توهم انه قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم هجره وهو كونه جزءا من الموضوع له والجزء اقوى من اللازم فلا يلزم من هجر
الاضعف هجر الاقوى اجيب بان العلة المورودة على هجر الالتزام اعني كونه عقليا مع قطع النظر عن الاقوية والاضعفية متحققة في
التضمن بلا تفرقة فيلزم هجره بالضرورة قضاء بالعلة وان ضم الى كون الالتزام عقليا ضعفه ايضا بان يجعل المجموع علة لكونه مهجورا
فنقتصر على المنع ونقول لا نسلم كون المجموع علة له هذا وقد يقال بالاختصار بانه لو صح الدليل بجميع مقدماته لزم ان يكون دلالة
التضمن ايضا مهجورة لانها ايضا عقلية فادرك واما تفصيلا فبانه ان اريد بالعقلي اي بعقلية الالتزام العقلي الصرف بلا
مدخلية الوضع فيه اي في الالتزام اصلا فالصغرى اي قولنا ان الالتزام عقلي ممنوع لان للوضع مدخلا في دلالة الالتزام
اما وعيت ان دلالة اللفظ على الخارج عن المسمى لا يتم الا بتوسط وضعه له اذ لو فرض عدم الوضع للمسمى لم يتحقق الدلالة
على الخارج اللازم له وان اريد به العقلي في الجملة بمعنى ان للعقل دخلا وشركة فيه فالكبرى اعني قولنا كل عقلي مهجور ممنوع لان التضمن
معتبر عندهم في العلوم مع ان للعقل مدخلا فيه ايضا اذ العقل يحكم بان تعقل الكل وفهمه مستلزم لتعقل الجزء وفهمه نعم انه اي التضمن
مهجور كالالتزام في جواب ما اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه اي في جواب ما لا يدل على المسئول عنه تضمنا بان يقال حيوان
في جواب الانسان ما هو او التزاما بان يقال قابل العلم وصنعة الكتابة في جواب الانسان ما هو لاحتمال عليه لعله لا يجوز المعنى
المطابقي المتبادر فيفهم السائل من وقوع التضمن او الالتزام في الجواب انه هو المعنى المطابقي لتبادره الى الفهم فيوقعه في
جواب ما يخل بفهم المقصود فالواجب على المجيب ذكر ما يدل عليه اي على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزائه بالتضمن كما يقال حيوان
ناطق في جواب الانسان ما هو فالالتزام مهجور كلا اي متروك في كل الجواب قد عرفت مثاله فتذكر وبعضا اي بعض الجواب فلا
يقال الكاتب الناطق في جواب ما الانسان والتضمن مهجور كلا فقط لا بعضا فاستبان الفرق بين مهجورية التضمن والالتزام وهذا كله مخو

ويتريقهما بالمطابقة ولا عكس لكونه ليس غيره ليس مما يسبق اليه الذهن دائما واما التضمنية والالتزامية فلالزوم بينهما الافراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ لانه ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب ويسمى قولا ومؤلفا والا فمفرد وهو ان كان مرآة لتعرف الغير فقط فاداة

من شرح المطالع ولقد اشبعنا الكلام فی هذا المقام فی التعليق المرضی ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان القوم استعملوا الحجية الالتزام بان الغرض الاصلی غالبا انما هو من المعرف والحجة واما الالتزام فلا دخل له فی شیء منهما العدم كونه مبينا المقصود اعنی الايصال المطلوب ونريف بان التضمن ايضا ليس له مدخل فی الايصال ازاحه بقوله وهذا ای كون الالتزام مهجورا كلا او بعضا مراد من قال ان الغرض الاصلی فی العلوم غالبا يتحقق من المعرف والحجة هو الالتزام لا يعتبر فی شیء منهما ای من المعرف والحجة لانه ای الالتزام ليس مصرحا المقصود بل ربما يخل بالمرام كما لا يخفی على الاعلام ثم تقرير الازاحة ان مرادهم بذلك ان التضمن مهجور كلا او بعضا جميعا التضمن مهجور كلا لا بعضا فشمول الاستدلال المذكور للتضمن الواقع فی كل ايجاب لا يضر واما الواقع فی بعض الجواب فلا ينطق الاستدلال المذكور وتخصيص الاستدلال بالالتزام ليس الا باعتبار هجره كلا وبعضا كذا فی بعض الحواشی قوله يلزمها ای التضمن والالتزام المطابقة يعنی اذا يوجد يوجد المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم اعلم ان اهل العربية زعموا ان الدلالة اللفظية الوضعية مطلقا ای سواء كانت مطابقية او تضمنية او التزامية تابعة للقصد ای قصد الافادة والاستعمال فان استعمل اللفظ فی المدلول المطابقی كانت الدلالة مطابقية وان استعمل فی المدلول التضمنی كانت الدلالة تضمنية وان استعمل فی المعنی الالتزامی كانت التزامية ولا ارتياب فی ان الاستعمال فی المدلول التضمنی والالتزامی لا يستلزم الاستعمال فی المدلول المطابقی فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزمان المطابقة كما قال فانسد باب اللزوم ای لزوم المطابقة للتضمن والالتزام عندهم ای عند اهل العربية بلا اعتبار التقديرية بان يقال ان لذلك اللفظ المستعمل فی المدلول التضمنی او الالتزامی معنی لو استعمل اللفظ فيه لكان الدلالة بالمطابقة افاد المحقق الدوانی فی شرحه للتهذيب ان الدلالة على جزء الموضوع له ولازمه فرع تحقق الموضوع له فان استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة تحقيقية وان لم يستعمل فيه قط فلا خفاء فی ان له معنی لو استعمل فيه كان دالا عليه بالمطابقة وهذا هو المطابقة التقديرية انتهی فمراد المص من المطابقة حيث حكم بلزومها التضمن والالتزام اعم من التحقيقية والتقديرية والمنطقيون لما لم يعتبروا الدلالة مطلقا تابعة للقصد عندهم بل كانت المطابقة فقط دون التضمن والالتزام عندهم تابعة للقصد فان مدلول المطابقة عندهم هو المقصود بالذات المستعمل فيه اللفظ بخلاف مدلولی التضمن والالتزام فالتضمن عند المنطقيين عبارة عن فهم الجزء فی ضمن فهم الكل والالتزام عبارة عن فهم اللازم تبعية فهم الملزوم صار التضمن والالتزام مستلزمين للمطابقة عندهم على سبيل التحقيق وهذا معنی قوله فاستلزامهما لها ای للمطابقة بين ظاهر تحقيقی لا ستره ای لا اخفاء فيه ای فی الاستلزام المذكور ويرد على مذهب اهل العربية ان كون الدلالة مطلقا تابعة للقصد ينقض بالتضمن والالتزام المعتبرين عند اهل المنطق التابعين للموضوع له لفهم الجزء فی ضمن فهم الكل ولفهم اللازم تبعية فهم الملزوم تفصيل الايراد انه يلزم على اهل العربية اختلال الحصر فی الدلالات الثلث فانا نفهم الجزء فی ضمن فهم الكل ونفهم اللازم بتبعية فهم الملزوم فالدلالة ههنا متحققة اذ هی عبارة عن فهم الشیء من الشیء وليست تلك الدلالة مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما انتفاء الدلالة الاولی فبين واما انتفاء الاخريين فلانتفاء قصد الجزء واللازم فالاختلال المذكور لازم قولهما اللهم الا ان يقصد ای اهل العربية حصر الدلالة القصدية فی الدلالات الثلث لا حصر الدلالة المطلقة قصدية كانت او تبعية فی الثلث حتی يرد الايراد المذكور فالتضمن والالتزام الميزانيان المذكوران خارجان عن المقسم فخروجهما عن الدلالات الثلث لا يقدح

والحق ان الكلمات الوجودية منها فان كان مثلا معناه كون الشيء شيئا لم يذكر بعده وتسميتها كلمات لتصرفها ودلالتها على الزمان والا فان دل بهيأته على زمان

الحصر عندهم ثم وجه التعريض ان الافادة وفهم المعنى انما يتمان بالدلالة ولا ارتياب في تحققهما كليهما في صورة النقض فلا بد من القول بهما واخراج بعض انحاء الافادة وفهم المعنى من الدلالة تخصيص بلا مخصص وادعاء الاصطلاح لا يليق بشان المحصلين هذا ما افاده احسن المحققين والايراد النقض على المنطقيين بهما اي بالتضمن والالتزام على المعنى المختار عند اهل العربية تقريره الورود ان اللفظ الموضوع للكل او للملزوم اذا استعمل قصدا في الجزء او اللازم فلا شك في خروجه من الدلالات الثلث على مسلك الميزانيين اما خروجه من المطابقة فظاهر لعدم كون كل منهما موضوعا له واما خروجه من التضمن والالتزام فلان التضمن عندهم انما هو فهم الجزء في ضمن الكل لا فهمه قصدا وكذا الالتزام عبارة عن فهم اللازم تبعية للملزوم لا عن فهمه قصدا اعضاره منهم مشاكلا لمذهب اهل العربية في بطلان الحصر فلا ترجيح لمذهبهم على مذهبهم لانهما اي التضمن والالتزام القصديان المذكوران ليل لقوله لا يرد مطابقتان عندهم اي عند المنطقيين فلم يبطل الحصر غير لازم عليهم توضيح الجواب ان التضمن والالتزام المذكورين من اقسام المجاز والمجاز بجميع انواعه مندرج تحت المطابقة فيكونان وهما من تحتها وما كان يتوهم انه لا يصح اندراجهما تحتها اذ يكون فيهما دلالة اللفظ على الموضوع له وظاهر ان الجزء او اللازم في صورة النقض ليس بموضوع له ازاحه بقوله لحمل الوضع الماخوذ في المطابقة على ما يعم الوضع النوعي والشخصي تقرير الازاحة ان الوضع المعتبر في المطابقة اعم من ان يكون نوعيا او شخصيا والوضع النوعي متحقق في المجاز وان لم يتحقق الوضع الشخصي هناك فيصدق على دلالة اللفظ على المعنى المجازي انها دلالة اللفظ على الموضوع له فتكون مطابقة قطعا **قوله والحق ان الكلمات آه** وهي التي تدل بمادتها على النسبة ان وسوسك جنود الوهم بان المادة في مقلوبات كان من نحو ناك وانك لكن محفوظة مع انها لا تدل على النسبة الرابطة فلا بد من قيد لاخراج هذه المقلوبات فاقطع عرقه بان المراد دلالة الكلمات الوجودية بمادتها على النسبة مع الترتيب المخصوص بهما وهو البين فقدان الترتيب في المقلوبات المذكورة وهذا كله توضيح لما في **الحاشية** اي مع الترتيب المخصوص بها فلا يرد المقلوب نحو ناك في قلب كان فانه لا يدل على النسبة انتهى وتدل بهيئتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة ولهذا عدوها من الروابط الزمانية اي ولكون الكلمات الوجودية دالة بمادتها على النسبة عدوها من الروابط ولدلالتها بهيئتها على الزمان سموها روابط زمانية وتوضيحه ان كان الناقصة مثلا لا يدل على الكون في نفسه بخلاف كان التامة بل يدل على كون الشيء هو اسم كان شيئا هو خبر كان لم يذكر الشيء الثاني بعده اي ما دام يذكر كان بل يذكر بعده وهذا المعنى كون غير مستقل في نفسه اي الوجود الرابطي تفسير لكون الشيء شيئا وذلك الوجود معنى حرفي ثم نبه على هذا المعنى الحرفي الوجداني بقوله فانك اذا قلت في مثلا ابتداء او في جواب سوال لا يفهم منه معنى محصل بل لا يفهم منه المعنى مطلقا فانه نسبة لا تعقل الا بعد تعقل الطرفين فكيف يكون لها حال الانفراد دلالة على المعنى بل الدلالة على المعنى الغير المحصل في حال الانفراد انما هي للاسماء اللازمة للاضافة وهذا وجه من وجوه الفرق بينه وبين الادوات بكذا في الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب للمحقق الدواني حتى ينضم اليها اي الى كلمة في كلمة اخرى فيقال في الدار مثلا كذلك اذا قلت كان ابتداء او في جواب سوال لم يقف الذهن على معنى تام الا بدون الانضمام فهما اي في وكان في سبيل واحد لا فرق بينهما في الاستقلال وعدمه كيف وكل منهما سواء في الدلالة على المعنى الرابطي الغير المستقل لعدم دلالتهما على ما انفراده على مدلول تام بل يدلان على نسبة هي حالة بين حاشيتها فلا يحكم عليهما وبهما وهما منفردان نعم لو اقترن بهما لفظ آخر يتم نقصانهما يصح كونهما محكوما عليهما وبهما فتعجب على السيد الزاهد بقوله بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان.

وكلمة وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فان نحو امشي مثلا فعل عندهم وليس بكلمة عند المنطقيين لاحتماله الصدق والكذب بخلاف يمشي والا فهو اسم

معناها في نفسه لا يمكن ان يتعلق به القصد بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى تقدير الاقتران لا يصح ان يخبر عنها وبها لما لا يصح ان يعقل على تقدير الانفراد بل صحة الاخبار في حال الاقتران انما هي للاسماء اللازمة للاضافة وهذا وجه من وجوه الفرق بين هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية انتهى بعبارته ثم العجب من بعض الافاضل حيث نسب هذا الكلام الى نفسه فقال اقول بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان معناها في نفسه الخ اللهم الا ان يحمل على التوارد فادرك كذا في التعليق المرضي قوله الكلمة المشهور انها بصورتها اي بهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف وهذه هي الصيغة تدل على الزمان وتدل على النسبة الى فاعل ما اي فاعل معين اي معين كان وليس المراد منه فاعل غير معين كما هو الظاهر من الابهام والا يجتمع التعين وعدمه في قولنا زيد ضرب وبمادتها على الحدث استدل عليه بان اللفظ لو دل بمادتها وجوهرها على الزمان لم يكن كلمة بل اسما ولو دل بمادتها على النسبة الى فاعل لكان اداة لا كلمة كما لا يخفى واعترض عليه المعترض هو المحقق الهروي في حاشيته على الشرح الجلالي للتهذيب حيث افاد بقوله انت تعلم انه لا فرق بين الفاعل والزمان فلا وجه بجعل احدهما جزءا والآخر خارجا فينبغي ان يكون نسبة الظرفية جزءا لا نفس الزمان كما ان نسبة القيام جزء لا نفس الفاعل انتهى بان اعتبار النسبة الفاعلية في الكلمة دون اعتبار النسبة الزمانية واعتبار نفس الزمان دون نفس الفاعل ترجيح بلا مرجح الا ان يقال اي يجاب عن ذلك الاعتراض ارادوا بالزمان المأخوذ في حد الكلمة الكون فيه اي في الزمان مسامحة لا اي لم يريدوا نفسه اي نفس الزمان فالمعتبر النسبة الزمانية والنسبة الفاعلية فانهدم اساس الترجيح بلا مرجح والحق ان معناه اي معنى الفعل الذي هو الكلمة عند اهل المنطق امر اجمالي مستقل بالمفهومية والمشار اليه وقوعه محكوما به يفصله العقل الى تلك الثلثة من الزمان والفاعل والحدث فما اشتهران الفعل لاشتماله على النسبة مدلوله التضمني مستقل دون المطابقي كلام ظاهري كيف وذلك لا يصح لا عند اهل المنطق لاعتبارهم التضمن في ضمن المطابقة ولا عند اهل العربية لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة هذا ما افاده المحقق الزاهد في حاشيته على شرح التهذيب للمحقق الدواني لانه اي الفعل مفرد وخلافه اي على التفصيل وسيأتي اي في آخر مبحث المعرف كذا في الحاشية قوله ليس كل فعل الخ هذه المسئلة معركة الآراء ولم يات فيها احد بما يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد امور يابها الفهم القويم والذهن المستقيم اشد الاباء وغاية تفتيشهم في هذا المرام ان الفاعل جزء المفهوم المخاطب والمتكلم يدل عليه التاء في المخاطب والهمزة في المتكلم الواحد والنون في المتكلم مع الغير وتنقيح المرام ان المضارع المخاطب والمتكلم يدل جزء لفظهما على جزء معناهما وكل ما هذا شانه فمركب فالمخاطب والمتكلم مركب اما الكبرى فغنية عن البيان واما الصغرى فتقريرها بان التاء تدل على المخاطب والهمزة والنون على المتكلم والباقي على الحدث ويؤيده اي كون الفاعل جزءا لمفهوم المخاطب والمتكلم امتناع تصريحه اي تصريح الفاعل بعدهما اي بعد المخاطب والمتكلم الا تاكيدا كما في قولنا تمشي انت وامشي انا ونمشي نحن فانت وانا ونحن تاكيد للفاعل والفاعل انما هو في نفس الخطاب بخلاف الغائب فان الفاعل ليس جزء المفهوم والمذكور بعده والصالح للتاكيد نسند في قولنا يمشي زيد فاعل حقيقة لا تاكيد فلا يكون مركبا مثل المخاطب والمتكلم هذا والتفصيل في التعليق المرضي ولما كان نظر العرب الى اهل العرب مقصورا محصورا على الالفاظ على خلاف منظور اهل المعاني اي المنطقيين فان نظرهم بالذات الى المعاني عدوهما اي عدوا المخاطب والمتكلم من الكلمات اي الافعال واما المنطقيون فعدوهما من المركبات فاختلاف جهتي النظرين يرفع التطابق عن الاصطلاحين قال فتامل اشارة الى انا سلمنا ان التاء تدل على المخاطب والهمزة على المتكلم المفرد والنون على المتكلم المتعدد ولكن لا نسلم ان هذا القدر

ومن خواصه الحكم عليه وقولهم من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد فانه حكم على نفس الصوت لا على معناه والمختص به هو هذا ولا اول يجري في المهملات ايضا

يقتضي التركيب حتى يحتمل الصدق والكذب كيف وانما يقتضيه لو كان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى وليس كذلك فان الباقي من اللفظ لا يمكن الابتداء به فلا يمكن ان يتلفظ به فلا يكون لفظا ولفظا د الآ **قوله** ومن خواصه آه لما كان تحقيق في الصدد ان خاصة الشيء لا توجد في غيره بل تكون مختصة بذلك الشيء فلو كان من خواص الاسم كونه محكوما عليه لكان هذا مختصا بالاسم والتالي باطل لتحققه في الجمل كما في اطراف الشرطيات فان المقدم فيها تكون جملة قد حكم عليها بالحكم الاتصالي وكما في قولنا زيد قائم نقيضه زيد ليس بكاتب واذا بطل التالي فبطل المقدم فلم يصح ما قال المصنف ومن خواصه الحكم عليه ازاحه الشارح بقوله اي بالقياس الى اخويه هما الاداة والكلمة تقرير الازاحة ان تلك الخاصة ليست خاصة حقيقية للاسم حتى يتوجه الاختلاج المذكور بل انما هي خاصة اضافية بالقياس الى اخوي الاسم فكون الاسم محكوما عليه خاصة للاسم بمعنى انها لا توجد في اخويه واما تحققها فيما عدا الاسم من اطراف الشرطيات وبعض الحمليات فغير قادح للمرام وقد يجاب بانه انما يصح الحكم على الجملة اذا لوحظ طرفا القضية على الاجمال فتصير اذن في تاويل الاسم المفرد كقولنا هذا الملزوم لذلك وهذا النقيض لذلك وح يكون خاصة حقيقية لا اضافية فادرك والا فقد توجد في اطراف الشرطيات وفي بعض الحمليات كقولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم **قوله** وقولهم من حرف جر آه هذا الايراد هو ما اورده الامام الهمام فخر الملة والدين الرازي ره في الملخص حيث قال ان في قولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر حكما على الفعل والحرف والا لكان كذبا على تلك الخاصة اي كون الاسم محكوما عليه بان كلمة من وضرب في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض حرف وفعل الا امتنع حمل حرف جر وفعل ماض عليهما لما عرفت ان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص مع كونهما محكوما عليهما ثم تقرير الايراد على ما في شرح المطالع ان نحكم لكم الفعل لا يخبر به خبر فالمخبر عنه اما ان يكون اسما فعلا واياما كان يكون كاذبا اما اذا كان اسما فلان كل اسم يصح ان يخبر عنه وكان لا يخبر عنه فيلزم الكذب واما اذا كان فعلا فلانه اخبر عنه بانه لا يخبر عنه فبعض الفعل يخبر عنه فيلزم التناقض ثم اجيب عنه اي عن ايراد الامام بان الحكم ههنا اي في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض على نفس اللفظ دون معناه فالمعنى ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض دون معناه اي معنى اللفظ يعني ليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعل ماض والا لم يصح الكلام ومن خواص الاسم هو هذا اي كون معنى الاسم محكوما عليه دون ذلك اي الحكم على لفظ الاسم فوجوده في غير الاسم لا يقدح في الخاصة والتفصيل اي تفصيل الجواب على ما في شرح المطالع ان الاخبار عنهما اي عن الحرف والفعل اما عن لفظهما فقط سواء ذكر اللفظان وحدهما نحو ضرب كلمة ومن حرف او مع غيرهما نحو لفظ ضرب غير مركب ولفظ من مفرد او عبر عنهما بلفظين آخرين نحو الفعل يرفع الفاعل والحرف يكون آلة لتعرف حال الغير او عن مفهومهما بان يعبر عنهما بغير لفظ موضوع بازائهما كما يقال معنى الحرف غير مستقل ومعنى الفعل مقرون بالزمان فانه قد عبر عن مفهوم من وضرب بلفظ معنى الحرف ولفظ معنى الفعل وهذان اللفظان غير موضوعين بازاء مفهوم من ومفهوم ضرب بل الموضوع بازائهما من وضرب او بلفظهما مع ضميمة كما يقال معنى ضرب غير معنى في او به اي بلفظهما بلا ضميمة وهذا الاخير ممتنع في الفعل والاداة وما سواه جائز في سوى الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ موضوع له من غير انضمام لفظ آخر اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره كما يحكم على معنى زيد اعني الذات المخصوصة من غير انضمام لفظ المعنى وغيره اليه بالقيام مثلا قال في الحاشية وما قيل اي اجيب عن ايراد الامام ان كلمة من هذه اي المذكورة في قولنا من حرف جر علم لما هو حرف حقيقة وليس هذه حرفا بل هي اسم فالمحكوم عليه في ذلك القول هو علم الحرف لا الحرف نفسه والعلم من اقسام الاسم وكذلك ضرب في قولهم ضرب فعل ماض علم لما هو الفعل حقيقة وهو اسم وليس بفعل فليس بشيء يعتد به فانه لم يقل به احد من علماء اللغة فيه ان علم

له وما قيل ان من حرف جر علم لما هو حرف حقيقة وليست بحرف بل هي اسم كذلك ضرب فليس بشيء فانه لم يقل احد من علماء اللغة بذلك وكيف يعلم ذلك في المهملات فتحقق منه كذلك مولانا محمد يحيى رحمه الله

وايضاً ان اتحد معناه

الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولم لا يجوز ان يكون القائل بالعلمية من اهل اللغة او يكون رادّاً عنهم قائماً وكيف يلتزم ذلك اى
القول بالعلمية في المهملات بهذا تريد بعد آخر لذلك القول بانا سلمناه لكنه لا يجري في نحو جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا مع انه
ليس باسم ولا احتمال للعلمية فيه لكونه مهملا ليس بموضوع لشئ اصلا كما لا يخفى انتهى ولا يخفى عليك تاييده للقول بالعلمية وجرح لما قال المص
في الحاشية ان من الاعلام ما هي منقولات فلم لا يجوز ان يكون من هذه وكذلك ضرب علمين منقولين عما هو الحرف والفعل حقيقة
عند الجمهور وعند سيبويه كلها اى كل الاعلام كذلك اى منقولات وليس علم من الاعلام بمرتجل عنده كما صرح به المص فيما سياتي
وليس على علماء اللغة البحث عن المنقول اليه هذا امر توهم وهو انه لو كان من وضرب علمين لكان احد ينقله من علماء اللغة واذ
ليس فليس بأن البحث عن المنقول اليه ليس من وظائف علماء اللغة حتى ينقله احد منهم واذن لا يتم قول المص في الحاشية من انه
لم ينقل به احد من علماء اللغة ثم اناح قول المص في تلك الحاشية وكيف يلتزم الخ بقوله ولا اشكال في الالتزام اما وحيث انه قد
شاع ان اللفظ اذا اريد به نفسه صار علماً ولا يجب الوضع للمعنى في العلمية وهذه الضابطة الشائعة قد نطق بها بعض الفحول والحق
لا مرية في صحة ذلك الالتزام ايضاً اى كما لا اشكال في عدم كون القول بالعلمية منقولا من علماء اللغة **قال في الحاشية**
قال بعض النحويين اللفظ اذا اريد به مجرد اللفظ كان علماً نحو جسق مهمل قيل لانه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجسق ليس بكلمة
الا اذا صار علماً الجسق المهمل كذا في الغاية التحقيق انتهى لا يخفى على الفطن اليقظ ان المراد من الكلمتين الماخوذتين في تعريف الكلام اعم
من ان تكون حقيقة او حكماً وجسق كلمة حكماً لانه في تاويل هذا اللفظ مهمل فتامل رمز الى ان مقصود المجيب باختيار العلمية
انما هو الجواب عن النقض بين وضرب فقط فعدم جريانه في المهملات لا يشم رائحة القدح لاصل المقصود واذن لا ضرورة
لا التزام الا التزام فتبصر **قوله** وايضاً آه تقسيم آخر لمطلق المفرد لا للمفرد المطلق هذا ماخوذ من الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي
ثم نتلو عليك ان مطلق المفرد يعبر عنه بمطلق الشئ وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه ويجري فيه احكام العموم والخصوص جميعاً
وهو موضوع القضية المهملة القدمائية واما المفرد المطلق فيعبر عنه بالشئ المطلق وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء
جميع الافراد ويجري فيه احكام العموم فقط وهو موضوع القضية الطبعية والا يلزم جواز كون الكلمة والاداة على تقدير اتحاد معنيهما
علماً او متواطياً او مشككاً والتالي باطل لما سيذكره الشارح عن قريب فالمقدم مثله واما الملازمة فلما **في الحاشية** لانه يلزم ح كون خصوصية
الاسم لغواً في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشئ المطلق انما يختص بان لا ينسب الى شئ من الافراد او بعموته لجميعها اذ لا مدخل ح
لشئ من الخصوصيات فتامل انتهى تقرير المرام انه قد وضح لديك ان العموم معتبر في المفرد المطلق فيصح تقسيمه بحيث الى جميع افراده
من الاسم والكلمة والاداة ويلغو خصوصية الاسم فكما ان الاسم ينقسم الى العلم والمتواطي والمشكك فكذلك يكون كل من الكلمة والاداة
منقسماً الى هذه الاقسام ثم بين الشارح بطلان التالي بقوله مع انهما اى الكلمة والاداة لا يتصفان بالكلية والجزئية تفصيل المقام على ما ذكرنا
في التعليق انه قد شاع فيما بين المحدثين ان المنقسم الى الكلي والجزئي والمتواطي والمشكك هو الاسم خاصة وشيد اركانه شريف المحققين بان
الكلية والجزئية وغيرهما من صفات المعنى اولاً وبالذات ويحمل عليه بالذات والكلمة والاداة لا تصلحان للحكم عليهما فلا تتصفان بواحد من
هذه الاقسام فلا بد في المقسم من التخصيص بالاسم بخلاف انقسام المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فانها اولاً وبالذات من صفات اللفظ
فلا باس بالاتصاف فان الحكم على الفاظ الكلم والاداة صحيح ولم يعتبر الاسم في المقسم بل اعتبر المفرد كما هو المشهور بين الجمهور لان الاشتراك
وكذا النقل والحقيقة والمجاز قد يوجد في الكلمة والاداة ايضاً فانها مشتركة بين الابتداء والتبعيض وعسى بمعنى قبل وادبر وقد يجيء للام

فمع تشخصه جزئي

من التطيل الى العاقبة ونقل الى معنى دعا الى الاركان المخصوصة وهي اذا استعملت في الظرفية تكون حقيقة واذا استعملت بمعنى على تكون مجازا وقيل اذا استعمل في معناه يكون حقيقة واذا استعمل في معنى الضرب الشديد يكون مجازا ايضا اي كما يوجد الاشتراك في الاسم على ما هو المشهور علا ان علاوة المراد به اي بالاسم فيما هو المشهور كذا في الحاشية مطلق اللفظة الدالة سواء كانت اسما او نحوه كما صرح به الشيخ في الشفاء وتقرير العلاوة ان المراد بالاسم الذي جعل مقسما في المشهور ليس مقابلا للكلمة والاداة بل المراد منه اللفظ الدال سواء كان او كلمة او اداة فيرجع الاسم ايضا الى ان المقسم هو مطلق المفرد فجعله مقسما ابتداءً اولى كما فعله المص قال الشيخ في الشفاء نحن نعني بالاسم كل لفظ دال سواء كان ما يخص باسم الاسم او كان ما يخص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة انتهى قوله ان اتحد معناه آه

اي ان وحد ما وضع له المراد بالوضع ههنا ما يعم جميع انحائه اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا وان حمل على المتبادر اعني ما وضع له ابتداءً ففي قوله ان اكثر استخدام كذا في الحاشية قوله فيها استخدام بان يرجع الضمير الى المعنى المستعمل فيه اللفظ سواء كان موضوعا له ام لا فيشمل المجاز ايضا بالعدد بمعنى ان لا يكون له معان متعددة من حيث هو كذلك اي من حيث ان معناه واحد ولا يلاحظ فيه تعدد المعنى فلا يرد بالعلم المشترك تفريع على اعتبار الحيثية وتقرير الورود ان تعريف الجزئي غير جامع فانه يخرج عنه العلم المشترك الموضوع لمعان متعددة وذلك لاعتبار التعدد في العلم المشترك بخلاف الجزئي المعتبر فيه الوحدة ووجه عدم الورود بعد ملاحظة الحيثية ظاهر فان تعدد المعنى ليس الا باعتبار تعدد الاوضاع واما في الوضع الواحد فالملحوظ هو المعنى الواحد فيصدق في كل وضع مع قطع النظر عن الوضع الآخر انه موضوع لمعنى واحد من حيث هو واحد فبالنظر الى هذه الحيثية يندرج في الجزئي فيما بعد هذا اي فيما يذكر بعد هذا القول اي ان اتحد معناه الواقع في تعريف الجزئي وذلك المذكور هو قول المص فمع تشخصه وضعا جزئي ولا يرد بالجنس المشترك على تعريف المتواطي والمشكك تقرير الورود وان توحد المعنى بمعنى اعتبار التشخص ماخوذ في تعريف المتواطي والمشكك فيخرج عنه اسم الجنس المشترك كالعين لتعدد معناه فلا يكون ذلك التعريف منعكسا وتقرير عدم الورود بعد ملاحظة الحيثية ظاهر فان كون اسم الجنس المشترك مشتركا انما هو باعتبار اوضاع متعددة واما دخوله في المتواطي والمشكك ليس الا باعتبار اتحاد المعنى بحسب وضع واحد فان المعتبر فيهما اتحاد ما وضع له بالعدد من حيث هو واحد وهذا كله مطابق لما افاده بعض المحققين من انه بعد اعتبار الحيثية لا يرد النقض على التعريف المتواطي والمشكك بانه غير جامع لخروج اسم الجنس المشترك عنه كذا في التعليق المرضي فهذا التقسيم اي التقسيم الاول بالقياس الى المعنى الواحد كما ان التقسيم الثاني بالقياس الى المعنى الكثير قوله فمع تشخصه اي مع اعتبار التشخص فيما وضع له فيكون جزئيا حقيقيا اي في عرف اهل المنطق بحيث لو فرض كونه متصورا نفسه هي بواسطة الحواس ونحوه تصوره بها على ان لا اختلاف بين الكلي والجزئي انما هو الاختلاف نحو الادراك كما سيأتي كذا في الحاشية

قوله فيها الاختلاف نحو الادراك بان الشيء المدرك بالحواس جزئي والمدرك بالعقل كلي فالجزئية والكلية ليستا باعتبارات في الجزئي شيئا داخلا في قوامه وليس في ذلك الشيء يستعمر في الكلي بل هما نحوان من الادراك قد تعلقا بشيء واحد يمنع هذا التصور عن تجويز تكثره وقد يسمى علما اسم عرف النحاة واما ما اختاره المص من ذكر الجزئي بدل العلم فهو اولى ليتناوله سائر الجزئيات اعلاما كانت ام لا فلا يرد الاعتذار بالضمائر واسماء الاشارات بان معناها متشخص ومنفا مع انها ليست باعلام اصطلاحا فلا يشكل بالاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس وانما ادركت معانيها بالصور الكلية تحرير الاشكال ان اعتبار التشخص المانع عن الشركة في الجزئي يستدعي خروج الجزئيات التي لا يدرك معانيها بالحس اذ انما السبيل الى ادراكها بالوجوه الكلية كلفظ الجلالة وجبرئيل وكما قال الحكماء ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي وذلك لان الوجوه الكلية ليست بمشخصة مانعة عن الاشتراك بين الكثيرين فلا يكون التعريف الجزئي جامعا

ويدخل فيه المضمرات واسماء الاشارات

وتقريرالجواب ان المراد بكون الجزئي متشخصا انه لو فرض كونه متصورا بنفسه لا بصورة الكلية يكون تلك التصور مانعا من الشركة ولا تخ
في صدق هذه الشرطية على تلك الجزئيات فتصورها بالصور الكلية الصالحة للاشتراك بين الكثيرين لا ينافي منعها من الاشتراك
بالحيثية المذكورة فالتعريف جامع قطعا ثم ان اختلج في الصدر ان علم الجنس نحو اسامة وحضاجر علم مع ان معناه غير متشخص بحيث
يكون تصوره مانعا عن الشركة فلا يكون تعريف الجزئي جامعا فازحه بقول الشارح واما العلم الجنسي فليس علما في عرف اي
عرف اهل المنطق فلا بد من اخراجه من التعريف والا يلزم كونه غير مانع تلقى عليك ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث لا
يتناول بحسب تلك الوضع غيره فان كان هذا الموضوع له المعين متشخصا لا يقبل التكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم تخصي وان كان كليا
يعتبر فيه قيد زائد وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فعلم جنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم الاسد اعني الحيوان
المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ الاسامة وما لم يعتبر فيه تعين زائد على نفس الطبيعة من حيث هي هي مثلا
كالانسان والفرس لا يكون علم جنس بل هو موضوع بازاء الطبيعة بلا شرط شيء مع اعتبار الحضور الذهني اي لا على وجه التقييد
فلا ينافي العموم وما ينافيه هو التشخص ولو قيل انه موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية كان جزئيا ويلزم عليه ان يكون اطلاقه
على الافراد مجازيا كذا في الحاشية **قوله فيها** اي لا على وجه التقييد المقصود من هذا التفسير ازاحة توهم وهو ان اعتبار قيد الحضور الذهني
في مفهوم علم الجنس غير صحيح اذ التقييد ينافي العموم المعتبر في مفهومه لدلالته على الخصوص وتقرير الازاحة ان اعتبار ذلك لعله انما هو في العنوان
لا في المعنون حتى ينافي العموم بل المعنون مطلق عن التقييد **قوله فيها** ويلزم عليه آه اي يلزم على القول بكون علم الجنس موضوعا للماهية
مع الوحدة الشخصية ان يكون اطلاق علم الجنس على الافراد مجازيا مع انهم صرحوا بان هذا الاطلاق حقيقي كما هو الحق احترز عما
قيل انه موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية فمعناه اي معنى علم الجنس امر كلي قابل للاشتراك بين الكثيرين فلا يكون
علما انما اطلاق العلم عليه اي على علم الجنس في الاحكام اللفظية فلا يتوهم انه لو لم يكن علم الجنس علما في الحقيقة لم يصح اطلاق
لفظ العلم عليه مع ان هذا الاطلاق شائع عندهم وذلك لان اطلاق العلم عليه ليس باعتبار ان التشخص معتبر في مفهومه بل بالنظر الى الاحكام اللفظية
ونفي الاطلاق انما هو بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فلا منافاة وجملة المقال انه لما كان نظر اهل الصناعة مقصورا على المعاني فاخرجوا
علم الجنس من العلم واذا كان مطمح نظر اهل العرب على الالفاظ فعدوه من اجزائه فحل هذا الاختلاف الاصطلاحين باختلاف النظرين هذا لكونه
مبتدأ ماخوذا حالا وموصوفا بالمعرفة والفارق بينه اي بين علم الجنس وبين اسم الجنس المنكر ليس الا من اعتبار الحضور الذهني في العلم دون الاسم
اعلم ان هذا الفرق انما يحتاج اليه اذا كان اسم الجنس منكرا وكان عبارة عما وضع للماهية من حيث هي كما هو مذهب البعض ولو كان
عبارة عن كونه موضوعا للفرد المنتشر كما قيل فلا حاجة الى ذلك الفرق فان التفرقة بينهما ح غنية عن البيان وبين المعرف اي لكون
اسم الجنس معرفا باللام الجنس كالرجل والفرس دلالته اي دلالة علم الجنس على التعين بلا واسطة اللام اي بحسب الذات بخلاف اسم الجنس
فان دلالته على التعين انما هو بواسطة العارض وهو اللام **قوله** ويدخل فيه اي في الجزئي المضمرات آه وفيه بحث وهو ان ضمير
الغائب قد يرجع الى الجنس توضيح البحث على ما افاده السيد السند في حاشيته على شرح المطالع انه لا اشكال في كون معنى ضمير
المتكلم والمخاطب احدا بالتشخص اذ لا يقال انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص من يصلح
ان يخاطب به لا عن ارادة مفهوم كلي شامل فلا يقدح في شخصيتهما وانما الاشكال في ضمير الغائب اذا كان راجعا الى الجنس كقولنا الجسم
المنامي جنس الحيوان وهو عند الانسان ومن البين ان الجنس كلي فاذن يكون مدلول ذلك الضمير كليا فكيف يندرج تحت الجزئي

فان الوضع فيها وان كان عاما لكن الموضوع له خاص على ما هو التحقيق

المقابل له والاشارة ايضا قد تكون اليه اي الى الجنس يعني في اندراج اسماء الاشارة تحت الجزئي الحقيقي ايضا بحث اذ قد يكون المشار اليه جنسا كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكم تختضبون بهذا السواد و اجيب المجيب هو شريف الفحول في حاشيته على شرح مختصر الاصول بان مرجعه اي مرجع ضمير الغائب هو المذكور سابقا سواء كان لفظا وهو عبارة عن كون الشئ ملفوظا به صريحا قبل ذكر الضمير نحو ضرب زيد غلامه او معنى وهو عبارة عن ان لا يكون الشئ مصرحا به لكن يكون هناك ما يقتضي ذكره معنى ككون مرتبة الفاعل التقديم على المفعول نحو ضرب غلامه زيد هذا والتفصيل في تعليقنا المرضي او حكما وهو عبارة عن ان لا يكون الشئ مصرحا به ولا يكون شئ من سياق الكلام او سباقه مقتضيا لذكره معنى الا ان حكم الواضع ان مفسر الضمير وما يصلح مرجعا له يلزم ان يتقدم مقتضى ذكره حكما فالمرجع المؤخر لفظا العرض مقدم حكما كما ان المحذوف لعلة في حكم الثابت وهو من حيث هو مذكور ذكرا خاصا جزئي لا يحتمل الشركة تقرير الجواب ان مرجع ضمير الغائب في الصورة المذكورة وان كان جنسا لكن لابد وان يكون مذكورا سابقا ولا شك في ان الذكر الكذائي يحصل له تشخص مانع عن قبول الشركة وان كان مفهومه مع قطع النظر عن الذكر السابق كليا هذا زيفه احسن المحققين بان هذه الجهة المخصوصة اعني المذكور بما هو مذكور لا تعتبر في المرجع كما تقتضيه الضرورة ولو اعتبرت لم يمكن حمل الكلي عليه فلا يصح قولنا الانسان كلي هو مقول على كثيرين في نفس ذاته فانه ليس بجزئي حقيقي البتة والحق في الجواب ان يقال ان المصنف ما اراد بدخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميع اصنافها واشخاصها بل حكم بالدخول بالنظر الى الاكثر والغائب في هذا الاستعمال الذي ذكرنا متواطئ او مشكك ولعله بهذا القسم لم يورده تحتهما احالة الى فهم المتكلم انتهى وكذا ما يشار اليه لا صريحا هو حاضر ولو في الذهن فانه جزئي حقيقي لا يحتمل الشركة ثم افاد الشارح جوابا آخر عن البحث المورد على ضمير الغائب بقوله و ما سهل عليك ادخاله اي ادخال ضمير الغائب فيه اي في الجزئي الحقيقي بالقياس الى المعنى التشخصي لا بالقياس الى المعنى الجنسي تقرير الجواب ان ضمير الغائب ليس دخوله في الجزئي الحقيقي الا بالقياس الى معناه التشخصي وان كان غير داخل بالنظر الى المعنى الجنسي حين كونه راجعا الى الجنس تامل وجه التامل انه اذا قيس الى المعنى الكلي لم يكن متواطيا ومشككا كما هو الظاهر فيلزم بطلان الحصر **كذا في الحاشية** وذلك لوجود قسم من متحد المعنى خارجا عن اقسامه الثلثة من الجزئي والمتواطي والمشكك و استعمال اسم الاشارة في الجنس على سبيل المجاز لا الحقيقة هذا جواب عن الاعضال باسم الاشارة و المجيب هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح التهذيب لجلال الملة والدين حيث قال اما اسم الاشارة فالامر فيه ظاهر فانه موضوع لما هو جزئي محسوس واستعماله في غيره على سبيل المجاز انتهى فيندرج اسم الاشارة تحت الجزئي بحسب اصل الوضع وهو المقصود وبقي شئ اي اختلال وهو ان اسم الاشارة اذا اخذت بالقياس الى معانيها الكلية يلزم خروجها عن هذا التقسيم فانه بالقياس الى معنى واحد من حيث ان له معنى واحدا وليست من اقسام التقسيم الثاني الذي ذكره المصنف بقوله وان كثر فان لاعتبار تعدد الوضع في الاشتراك ولا عتبار النقل في غيره لا يبعد ان يقال ان اسماء الاشارات والمضمرات اذا لوحظت الى معانيها المتعددة فهي خارجة عن المقسم المعتبر ههنا فان المقسم المعتبر بحسب الاحكام في التقسيم الاول هو اللفظ المفرد بالنظر الى المعنى الواحد وفي التقسيم الثاني بالنظر الى المعاني المتعددة نوعا او شخصا وفي الوضع النوعي ايضا تعميم بحيث يشمل المجاز ايضا كذا في التعليق المرضي فتدبر **في الحاشية** اشارة الى انه لا يمكن قياسها الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الاشارة في كل واحد منها على وجه البدل من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرآة لملاحظته فكانه مستعمل في كل استعمال في المعنى الواحد اعني ذلك العام من حيث تشخصه فتامل انتهت **قوله فان الوضع** اه قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا بان يعتبر الكل

قوله قد يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا كوضع زيد لذات مخصوصة وقد يكون كل منهما عاما كوضع الواضع لفظ ... موضوعا لذات من قام به الفعل وقد يكون الوضع عاما والمعنى له خاصا كوضع اسم الاشارة ... [illegible]

وبدونه متواطٍ ان تساوت افراده في الصدق والا فمشكك

والخصوصية فيهما اي في الموضوع والموضوع له كليهما كوضع زيد لذاته فالموضوع وهو زيد خاص وكذا الموضوع له اعني الذات المشخصة ايضاً خاص و قد يكون كل منهما اي من الوضع والموضوع له عاماً بان يلاحظ الامر الكلي في جانبي الموضوع والموضوع له كليهما كقول الواضع كل فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فالمعتبر ان كل لفظ على زنة الفاعل يوجد في مادة متصرفة كضارب وضاحك مثلاً فهو موضوع لكل ما صدق هو عليه ممن قام به الحدث و قد يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً كوضع اسم الاشارة مثلاً و هكذا وضع المضمرات والموصولات فان الواضع يلاحظ الامر الكلي لكن لا لان يوضع اللفظ بازائه بل لان يلاحظ جزئياته بواسطته اي بواسطة الامر الكلي ثم يضع الواضع ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته اي تحت الامر الكلي تقريره ان الواضع يلاحظ حين الوضع معنى كلياً منطبقاً على جميع الافراد كملاحظة المفرد والمذكر والابتداء مثلاً لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لامر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون مرآة لملاحظتها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في اسماء الاشارات والموصولات والمضمرات فهذا مثلاً موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وبكر مثلاً بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشاراً اليها و قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً كوضع الانسان للمفهوم الكلي كذا قيل والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان القسم الرابع ليس قسماً على حدة بل هو داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فان المراد بالتعين في الموضوع له اعم من ان يكون شخصياً او نوعياً وههنا التعين نوعي ومن جعله قسماً رابعاً زعم ان فيه وضع المعين لمفهوم كلي وفي القسم الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي هذا والتفصيل في بعض الشروح انتهى كلامه وتحقيق المقام المقصود منه تزييف التقسيم الذي ذكره المصنف في الحاشية للموضوع له الى العام والخاص ان الواضع ان اعتبر في الوضع مفهوماً عاماً بحيث يكون مرآة لملاحظة معان كثيرة فالوضع عام والا فخاص ثم الموضوع له ان كان امراً واحداً كلياً كان او جزئياً كلفظ انسان وزيد فخاص والا فعام ولا يتصور عموم الموضوع له حتى يصح تقسيم المصنف للموضوع له الى العام والخاص نعم تقسيمه للوضع الى العام والخاص صحيح بمعنى كونه كلياً اذ هو خاص لكونه واحداً ولا يتصور عموم الموضوع له بمعنى كونه متعدداً الملحوظ بامر كلي كما في اسماء الاشارة اذ الوضع ههنا عام والموضوع له خاص كذا في الحاشية وهو ظاهر واذا لوحظ كل واحد بنفسه ووضع الاسم له اي لكل واحد كان اللفظ مشتركاً بين المعاني باوضاع متعددة كل منها اي من الاوضاع خاص اي وضع خاص لخاص اي لموضوع له خاص وظاهر انه لا يتصور للموضوع له قسم آخر خارج عن الاقسام المذكورة حتى يتصور كون الموضوع له عاماً في ذلك القسم فلا يعقل صورة يكون الموضوع له فيها عاماً فلا يصح تقسيم الموضوع له بانه كالوضع قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً كما قسمه المحشي في المنهية حيث قال قد يكون الوضع خاصاً والموضوع له ايضاً خاصاً وقد يكون كل منهما عاماً ثم فرع على كون عدم تصور عموم الموضوع له بمعنى كونه متعدداً بقوله فيكون الوضع خاصاً والموضوع له كثيراً في وضع واحد لان وضع كثير غير معقول اذ الوضع الخاص لا يكون بواسطة امر كلي والوضع الواحد للجزئيات الكثيرة يجب ان يكون بواسطة امر عام آلة لملاحظة كل واحد منها كذا في الحاشية فلا يصح تقسيم المصنف الا ان يقال جواب عن ذلك التزييف يجعل تقسيم المصنف صحيحاً المتعدد الملحوظ بامر عام يؤخذ بما هو متعدد اي من حيث الكثرة لا بشرط الانفراد المعتبر في اسماء الاشارة و وضع اللفظ بازائه اي بازاء المتعدد المذكور فيكون الموضوع له العام عبارة عن ذلك المتعدد الملحوظ بامر عام كالقوم والرجال الاول في معنى الجمع والثاني هو الجمع ثم اعلم ان القوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويوحد الضمير العائد اليه مثل القوم خرج والتحقيق ان لفظ القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء كذا ذكره الزمخشري في الفائق وهو متناول للجميع آحاده لا للكل احد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا

فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يتحقق شيئا كذا في التلويح وغير ذلك كالرهط مما وضع للكثير غير محصور بما هو كثير فهذا هو
شان العام فههنا يكون كل من الوضع والموضوع له عاما فيصح تقسيم المص ثم معنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة بخلاف اسماء الاشارة الموضوعة لكل واحد واحد من الجزئيات لا بشرط الانفراد
لا من حيث الكثرة توضيح المقام على ما في بعض الحواشي ان الامور المتعددة الكثيرة الملحوظة بمفهوم عام كلي مرآة لملاحظتها على وجهين
احدهما ان يلاحظ كل منها بشرط الانفراد عن الآخر كمدلول اسماء الاشارة ونحوها فانها موضوعة لكل واحد واحد من الجزئيات لا بشرط الانفراد
عن الآخر وهذا هو القسم الثاني الذي يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا وثانيهما ان يلاحظ من حيث الكثرة فيوضع لها من تلك الجهة لفظ
واحد بوضع واحد كالرجال والقوم فانهما وضعا بوضع واحد للجزئيات الكثيرة الغير المحصورة من حيث الكثرة كما هو شان العام فهذا هو القسم الذي
يكون فيه كل من الوضع والموضوع له عاما انتهى بعبارته فتامل ولا تعجل والتفصيل في الحاشية المنهية وقد ذكرنا ما مع الها وعليها في التعليق ثم
ان شئت فارجع اليه ما ذهب اليه شريف المحققين من انه اذا تصور الوضع مفهوما كليا وعين اللفظ بازائه يكون كل من الوضع والموضوع له عاما فكيف
يستقيم ما قال الشارح من ان الواضع ان اعتبر في الوضع مفهوما عاما بحيث يكون مرآة لملاحظة معان كثيرة فالوضع عام ومن انه لا يتصور عموم
الموضوع الا لخ فبعيد عنه اي عن شريف المحققين اذ الوضع العام ليس عبارة عما ذكره بل عما افاده بقوله هو الوضع الواحد بازاء معان متعددة لا بازاء
المفهوم الكلي الملحوظة بامر كلي كما في اسماء الاشارة واما قول الشارح لا يتصور عموم آه فقد ذكر استقامته آنفا ولهذا لم يتعرض لذلك ههنا الا ان اصطلح
آه الاصطلاح وان كان مما لا مشاحة فيه لكن اختراعه بلا ضرورة داعية اليه مخالفا لاصطلاح الجمهور احداث بدعة في شريعة الاجماع كما لا يخفى
على ان المعتبر في الوضع ان كان امرا عاما يسمى الوضع عاما سواء كان آلة لملاحظة امور اخر بهذا القسم سماه الجمهور بالوضع العام
او ملحوظا بنفسه ثم الوضع النوعي كما يكون باعتبار العموم في جانب المعنى بان يكون المعنى كثيرا ملحوظا بامر عام هو مرآة لملاحظته كما
في الوضع العام والموضوع له الخاص كذلك يكون باعتباره في جانب اللفظ كما بينه الشارح بقوله قد يكون نوعيا بان يعتبر العموم في
جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه اي بلا قرينة على معنى مخصوص مفهوم من اللفظ بواسطة
تعيينه له مثلا ان تعيين الواضع ان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها او نون مكسورة فهو لفرد بن من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة
وكل اسم تغير الى نحو رجال ومسلمات ومسلمين فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وان كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو لذات ما يقوم بها الفعل
فهذا التعيين النوعي لا يوجد في المجازات بل هو مختص بالحقائق لان الدلالة بنفس اللفظ من غير دخل القرينة فيه من خواص الحقيقة واما
ما يختص اي الوضع النوعي الذي يختص بالمجاز ولا يوجد في الحقيقة فهو تعيين الوضع بان كل لفظ دال بنفسه اي بلا قرينة على معنى فهو
اي اللفظ مع وجود القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى الحقيقي لما يتعلق به اي المعنى يتعلق بالمعنى الحقيقي تعلقا مخصوصا بمعنى انه
يفهم منه بواسطته وهذا وضع نوعي بما حد غير متعدد في جميع المجازات لا خصوصية لذلك الوضع بنوع معين من المجاز دون نوع آخر منه به
اي بالوضع النوعي المذكور تحصل الدلالة اي دلالة اللفظ على المعنى المجازي فلو لم يكن هذا الوضع في المجازات لم يكن اللفظ دالا على ذلك
المعنى وقد يعتبر فيه اي في الوضع النوعي المتحقق في المجاز نوع العلاقة كما يقال ان الواضع عين ان اللفظ الدال على السبب مثلا بنفسه فهو مع القرينة
دال على مسببه بالعكس فهو اي الوضع النوعي المعتبر فيه نوع معين من العلائق متعدد ومختلف بحسب العلاقة وهو مناط صحة الاستعمال لان
جنس العلاقة لا يكون مصححا لاستعمال اللفظ ما لم يكن نوعا من انواع العلاقات المعتبرة عند الفصحاء كما سيجيء توضيحه في بحث المجاز فالوضع النوعي تقرر
على ما يحق في المجاز على نحوين احدهما ما يصح به الدلالة وثانيهما ما يصح به استعمال اللفظ فتمثيل المص لعموم الوضع وعموم الموضوع له بقوله الواضع كل
فاعل موضوع لذات من قام به الفعل غفلة مبنية على عدم الفرق بين الوضع النوعي المتحقق ههنا اي في صورة تعيين الواضع كل فاعل لذات من قام به الفعل

وحصروا التفاوت في الاولية والاولوية والشدة والزيادة

كما بين الوضع العام الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى دون من جهة اللفظ فتكرر منشأ الغلطة انه اشتبه الامر على المغالط فلم يفرق بين الوضع النوعي الذي يعتبر
فيه العموم من جهة اللفظ وبين الوضع الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى كما هو في الوضع العام والموضوع للخاص فمثل الثاني بقول الواضع مثلا ان المتحقق
في هذا القول هو الاول فهو مثال له لا للثاني ثم الجواب عن هذه المغلطة على ما ذكره القاضي الشديلي انه لم يشترط في عموم الوضع عدم
العموم من جهة اللفظ حتى ينافيه فالعموم كما هو متحقق في جانب اللفظ متحقق في جانب المعنى ايضا فالتمثيل صحيح انتهى ولعل قول الشارح فتفكر
رمز اليه فادرك **قوله** وحصروا التفاوت الخ وجوه اي اقسام التشكيك محصورة في اربعة اقسام من الاقدمية والاولوية والشدة
والزيادة مع مقابلاتها من الآخرية المقابلة للاقدمية وعدم الاولوية المقابل للاولوية والضعف المقابل للشدة والنقصان المقابل
للزيادة وفسروا اي المميزون الاقدمية بان يكون اتصاف بعض افراد هذا الكلي اي الكلي المشكك به اي بالكلي علة لاتصاف البعض
الفرد الآخر منه اي من الكلي بذلك الكلي كما في الوجود فان اتصاف الواجب تعالى بالوجود علة لاتصاف الممكن به فالوجود كلي مشكك
صدقه على الواجب عز مجده بالاقدمية وعلى الممكن بالآخرية وفسروا الاولوية بان يكون اتصافه اي اتصاف بعض الكلي المشكك به اي
بالكلي باقتضاء من ذاته اي يقتضي بعض الكلي بنفس ذاته ذلك الاتصاف ويكون اتصاف البعض الآخر بذلك الكلي بالنظر الى غيره كما في الوجود
فانه يتفاوت صدقه على افراده اذ صدقه على الواجب تعالى بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج بخلاف الممكن فان صدقه عليه محتاج
الى ذلك الامر وقد يفسر الاولوية بالاحقية البعض من الكلي من البعض الآخر للاتصاف مطلق بالاحقية وزيفه الشارح بقوله فهذا
المعنى اي التفسير الثاني للاولوية يتناول اي يشمل جميع وجوهه اي اقسام التشكيك اذ ما من مشكك الا وفيه الاحقية وجملة الكلام
ان ذلك التفسير غير مانع وما قيل للقائل المحقق الدواني ان الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض
الآخر كالفصل فانه ذاتي للنوع وعرضي للجنس لكونه خاصة له داخل في الاولوية ناظرا الى هذا المعنى اي المعنى الثاني للاولوية وهو الاحقية
اذ الاتصاف بالذاتي احق من الاتصاف بالعرضي واما اذا اخذ الاولوية بالمعنى الاول فليس هذا الاختلاف داخلا فيها اذ لا اقتضاء
من جهة الذات للاتصاف بالذاتي والا لزم ان يكون الذات علة للذاتي فيلزم تقدم الذات على الذاتي وهو كما ترى اللهم الا ان يعم
بالاقتضاء المذكور في التفسير الاول للاولوية مطلق اللزوم اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الذات سواء كان باقتضاء من تلقاء
الذات وعليتها له كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها او كان الذات مصداقا له بنفس
الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي لا العلية حتى لا يندرج الاختلاف بالذاتية والعرضية في المعنى الاول للاولوية واما
الاشدية فقد تفسر بأكثرية ظهور آثار الكلي في البعض دون البعض الآخر وزيفه المحققون من المشائين بانه يستوجب التشكيك في كثير من
المقومات اي الذاتيات وذلك لان ذاتي الشيء قد يكون بحيث يترتب آثاره في بعض الافراد اكثر من البعض الآخر اما تلي عليك
ان آثار الحيوانية في الفيل اكثر من آثارها في البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور للاشدية مزيف قطعا ثم اجاب
عن ذلك التزييف بقوله الا ان يلتزم ذلك التفسير تاييدا من قول الاشراق فان الاشراقية يجوزون التشكيك في المقومات
ثم وجه التزييف غير خفي فان الكلام في تفسير الاشدية على مسلك المشائين لا على طريق الاشراقيين ثم المحققون يفسرون الاشدية
يكون احد الفردين من الكلي المشكك بحيث ينتزع منه العقل باستعانة الوهم امثال الاضعف ويحلله اي يحلل العقل احد الفردين اليها
اي الى امثال الاضعف كالبياض فان وجوده في الثلج اشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج
حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان القوى منها اي من الفردين متالف القوام من امثال الضعيف تفصيله ان الوهم العامي

ولا تشکیک فی الماهیات ولا فی العوارض بل فی اتصافها لافرادیها فلا تشکیک فی الجسم

لا الفرق بین التحلیل والتالیف وہما مفترقان بان الاجزاء التحلیلیة لا وجود لہا اصلا بل العقل ینتزعہا بخلاف الاجزاء التالیفیة فان وجودہا بالفعل ولا ارتیاب فی انہ لا تالیف فی الاشد من امثال الاضعف اذ انضمام الاضعف الی الاضعف لا یفید الاشدیة مع ان الوہم یذہب الی ان الاشد متالف من امثال الاضعف ومعنی الازید ایضا کونہ ای کون احد الفردین تلک الکیفیة ای بحیث ینتزع منہ العقل باستعانة الوہم امثال الانقص ویحلیلہ الیہا الا ان الفرق بین الاشد والازید ان الامثال المنتزعة من القوی ای الاشد لیست اجزاءہ متباینة فی الوجود ولا متباینة فی الوضع ای الاشارة الحسیة فان الشدة والضعف من عوارض الکیف بخلاف الامثال المنتزعة من الازید والانقص فانہا متباینة اما بحسب الوجود والوضع ای الاشارة الحسیة معا کما اذا وقع خط فوق خط آخر کالخطوط المستقیمة الغیر المتداخلة او متباینة بحسب احدہما فالتباین بحسب الوضع دون الوجود کما اذا توہم نقطة بین خط فان اجزاءہ متباینة فی الوضع فقط والتباین بحسب الوجود دون الوضع کما اذا اوصل راس خط براس خط آخر اذ الزیادة والنقصان من عوارض الکم ثم اعلم ان الفرق بین الشدة والزیادة انما ہو عند المشائیة لتحقق التفاوتین المختلفین فی الاحکام اذ المقدار یتصف بالزیادة بحسب الوضع بخلاف الکیف فیسمون فی الکیف بالشدة والضعف وفی الکم بالزیادة والنقصان لا العکس فانہ لا یقال عند اہل اللغة ان خطا اشد خطیة من الخط الآخر بل یقولون انہ ازید واما الاشراقیة فلا یفرقون بین الشدة والزیادة اذ التفاوت عندہم راجع الی التفاوت بالکمال والنقصان ولم یسموہما باسمین مختلفین ثم مجرد اختلاف الافراد بحسب الشدة والضعف او الزیادة والنقصان لیس تشکیکا لانہ لا یختلف بہما صدق الکلی علی الافراد بل صدقہ علیہا علی السواء کالسواد فانہ مقول علی السواد الاشد والاضعف علی السواء فیکون بالنسبة الیہما متواطیا لا مشککا بل ہو ای اختلاف الافراد بالشدة والضعف من موجبات ای علل الاختلاف فی مصداق المشتق کالاسود من ذلک الکلی کالسواد یعنی ان ذلک الاختلاف علة لحصول الاختلاف فی ما صدق علیہ المشتق من ذلک الکلی وہو معروض کل من الاشد والاضعف مثلا صدق السواد علی کل منہما علی السواء وانما التفاوت فی صدق الاسود المشتق من السواد علی الجسم الذی ہو معروض کل منہما وہو ای المشتق المقول ای المحمول بالتشکیک کالاسود مثلا ففی الاسود الاشد یوجد سوادات کثیرة وبحسب کل سواد یحمل الاسود علی المعروض فیصدق الاسود بامصداق کثیرة بخلاف الاضعف فان التشکیک فی الکلی لا یکون الا بالقیاس الی ما یصدق ہو ای الکلی علیہ الضمیر راجع الی ما الموصولة ہو ہو ای بالمواطاة فانہ المعتبر فی صدق الکلی علی الجزئیات وعلیہ بناء الکلیة اذا عرفت ہذا فالتشکیک انما یجری فی المشتقات دون المبادی فانہا لا تصدق علی معروضاتہا بالمواطاة فلا تکون مشککة وانما المشکک ہو المشتق بالقیاس الی افرادہ التی ہی معروضات للمبدء الاختلاف المصداق بخلاف التواطو فانہ قد یکون فی المشتقات کالحیوان والناطق وقد یکون فی المبادی کالسواد بالنسبة الی السوادات المختلفة اذ السواد مقول علی السواد الاشد والاضعف علی السواء قولہ ولا تشکیک فی الماہیات اما انتفاء الاقدمیة والاولویة عن الذاتی فلاستواء نسبتہ ای الذاتی الی ما ہو ای الذاتی ذاتی لہ الضمیر راجع الی الموصول والمراد الذاتی بمعنی انہ لا یختلف الذاتی بہما ای بالاقدمیة والاولویة والا یلزم مجعولیة الذاتی لتقریر اللزوم علی ما ذکرنا فی التعلیق المرضی علی تقدیر تحقق الاقدمیة فی الذاتی ان ثبوت الذاتی لبعض الافراد اذا کان علة لثبوتہ لبعض آخر فثبوتہ لہذا البعض یکون معلولا ومجعولا واما علی تقدیر تحقق الاولویة فی الذاتی فلان ثبوت الذاتی لبعض آخر اذا کان لغیر اقتضاء من ذاتہ بل کان بالنظر الی الغیر فیکون للغیر دخل فی ثبوتہ لہ بان یکون جاعلا فیلزم المجعولیة المطلوبة ولما کان لقائل ان یقول ان ہذا الدلیل منقوض بالعارض ای الخارج المحمول مواطاة بان یقال مقدمات الدلیل جاریة فی العارض الذی اعترفتم بکونہ مشککا کالاسود فانہ لو کان ثبوتہ للبعض علة لثبوتہ لبعض آخر فیلزم

ولا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم

ان يكون تهو منه العارض له مثلاً او مجهولاً وفيه بقوله ولا تميل الى العقل الى العارض مجاز ان يختلف العارض بها اي بالاقدمية والاولوية
فان العقل لا ينقبض من تجويزها في العارض اذ يجوز كونه اقدم في بعض المعروضات بالنسبة الى البعض الآخر بان يكون اتصاف البعض
علة لاتصاف الآخر به وكونه اولى في البعض بان يكون مقتضى ذاته ولا محذور في مجعولية العارض بل هي الحق سواء كان مجعولا للمعروض
او غيره ولا يجري مثل ذلك في الذاتي لاستحالة المجعولية هناك فادرك وارد وعليه المورد هو الصدر الشيرازي بان القوم نصوا
على ان حمل العالي كالجسم النامي على السافل كالانسان لاجل المتوسط كالحيوان فان جسمية الانسان معللة بحيوانيته فلو جعلت الحيوانية
وسطا لثبوت الجسم للانسان كان برهانا لميا بان يقال الانسان جسم لانه حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم فالحيوان حد
اوسط يثبت للانسان الواسطة الجسمية فهذا برهان لمي فانه يطلب علة وجود الامر في نفس الامر فهذا النص صريح في تعليل الذاتي
فان جسمية الانسان مع كونها ذاتية له معللة بكونه حيوانا وظاهر ان حمل الجسم على الحيوان يكون اقدم واسبق من حمله على الانسان
فاختلف صدق الذاتي بالتقدم والتاخر وتحقق التشكيك في الذاتي وحله ان امتناع التعليل اي تعليل الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي
له بامر خارج عنه يعني ان الامر الخارج عن الذات لا يكون علة للذاتي وذلك الامتناع لا ينافي كون البعض اي بعض الذاتيات
واسطة للبعض الآخر وفي المادة المذكورة كذلك فان حيوانية الانسان علة لجسميته وكلاهما ذاتيان للانسان وفي هذا التعليل لا يوجب
التشكيك في الذاتي لاتحاد الحيثية التي هي مصداق الحمل توضيحه ان التشكيك لا يتحقق الا بحيثيات متعددة موجبة لاختلاف المصداق
وفي حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل لا يختلف المصداق فان الحيثية التي هي مصداق حمل العالي على المتوسط بعينها الحيثية التي
هي مصداق حمله على السافل وهي كون العالي ذاتيا لهما وقد يظن ان حمل العالي على السافل والمتوسط ليس من حيثية واحدة
بل حمله على السافل من حيثية كونه جنس جنسه وعلى المتوسط من حيثية كونه جنسا وانت تعلم ما فيه من الوهن كما لا يخفى فافهم وحاصله ان المراد
بالعلة في الاقدمية والاولوية المقتضي اي الفاعل والجاعل كما يدل عليه قول الشارح فيما سلف ولا يلزم مجعولية الذاتي لا المطلق وظاهر
ان الحيوانية في ثبوت الجسمية للانسان ليست علة جاعلية بل انما هي علة بمعنى الواسطة في الاثبات واما الدليل على بطلان الاخيرين من
انحاء التشكيك اعني الشدة والزيادة عن الماهيات فلان الاشد والازيد ان اشتملا على شيء ليس ذلك الشيء فيما يقابلهما وهو الاضعف
والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق فما وجه كون احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانقص وعلى الاول اي على تقدير
الاشتمال فاما ان يكون ذلك الشيء المشتمل عليه الاشد والازيد مقوما ذاتيا لسنخ ماهيتهما اي ماهيتي الاشد والازيد فليس الاضعف
المقابل للاشد والانقص المقابل للازيد من تلك الماهية اي ماهية الاشد والازيد ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها فيلزم
الاختلاف بين ماهيتي الاشد والاضعف وكذا بين ماهيتي الازيد والانقص فلم يبق ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها او لا
لا يكون ذلك الشيء مقوما لسنخ ماهيتهما فليس للاختلاف سبيل الى المعروض بل الى العارض هكذا في النسخة التي حررها الشارح لولده محمد امير مرة ثانية فالمعنى
انه ليس للاختلاف على هذا الشق سبيل الى الذي فرض ذلك الاختلاف فيه وهو الذاتي بل في الامر الخارج وما وقع في النسخ المشهورة
بالعين المهملة وان كان صحيحا بحسب المعنى كما ذكرناه في التعليق المرضي فهو من تصرفات الناسخين فاحفظ ولا يلزم في العارض كالاسود
على هذا الشق اي على تقدير حصول التفاوت في الامر الخارج الخلف اي خلاف المفروض بل هو عين المفروض لانا فرضنا التفاوت
ابتداء في الامر العارض كما نقل عن المعلم الاول للحكمة اليونانية وهو السيد الباقر صاحب الافق المبين وقيل من طرف الاشراقيين عليه اي
على الاستدلال المذكور باختيار الشق الثاني من الترديد الاول وهو عدم اشتمال الاشد والازيد على شيء ليس فيما يقابلهما بانا لا نسلم عدم

امثال الاضعف ويحمله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها كما فيهم

الفرق بين ماهيتي الاشد والاضعف وكذا بين ماهيتي الازيد والانقص بجواز يستلزم لك المنع ان تكون الذات الواحدة مراتب
كثيرة متفاوتة منتزعة من نفس ذاتها من غير اعتبار امر ما معها اي مع الذات خارج عنها اي عن الذات بحسب بعض تلك المراتب
تكون تلك الذات اشد بالقياس الى نفسها الواقعة المتحققة في مرتبة الضعيف فلا يلزم عدم الفرق فان قيل ان العقل لا يجوز كون شيء واحد
مناطا لانتزاع امور مختلفة فسند المنع الذي ذكره القائل بقوله بجواز ان يكون الذات الخ غير تام فانه يقول الشارح ولا يقبض العقل اي لا ينكر
عن تجويز كون الشيء الواحد مناطا ومعيارا لانتزاع الامور المختلفة بنفس ذاته اي بذات ذلك الشيء كالواجب تعالى بالقياس الى صفاته
المختلفة فانه تعالى واحد بسيط ينتزع منه صفات مختلفة كالخالقية والرازقية اقول جواب من جانب المشائين للاعتراض المذكور من طرف
الاشراقيين لا يخلو اما ان يكون المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات الواحدة حال كونها في المرتبة الضعيفة فالاضعف
هو الاشد اي لم يبق فرق بينهما والا اي وان لم ينتزع عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فلا يكون الذات الواحدة
مناطا ومعيارا لانتزاعها اي انتزاع الشدة بل يكون منشأ انتزاعها هو الذات مع شيء آخر هذا خلف ثم اجاب عن القياس على الواجب
تعالى بوجوه ثلثة اولها قوله واما الواجب لذاته فهو موجود واحد بجميع كمالاته بخلاف الاشد والاضعف فانهما موجودان متباينان
وجودا ووصفا فكل مرتبة منهما مسلوبة في الاخرى فلا يصح كونه تعالى مقيسا عليه لكون الذات الواحدة من غير اعتبار امر ما معها منشأ لانتزاع
الشدة والزيادة وثانيها قوله وكل كمال له تعالى من الاوصاف الجمالية كالحلم والعفو والجلالية كالقهر والانتقام متضمن في حيثية واحدة
وراجع اليها اعني جهة وجوب التقرر والوجود وبالذات اذ كل جهة اي صفة من جهاته اي صفاته تعالى راجعة الى تلك الجهة اي جهة الوجوب الذاتي
التي هي وحدها بمنزلة جميع الجهات اي الصفات فالواجب تعالى منشأ لانتزاع تلك الجهة فقط لا للامور المختلفة بخلاف الاشد والاضعف
فانه ليس بينهما جهة مشتركة حتى يرجعا اليها فان توهم انه لما كان الواجب تعالى منشأ لانتزاع جهة الوجوب فقط فكيف يصح اتصافه تعالى
بالصفات الجلالية والجمالية وكيف يصح اطلاقها عليه تعالى فازاحه بقول الشارح والاتصاف بمفهوم الواجب بالذات بانه حيثية اي صفة
من تلك الحيثيات اي الصفات معناه اي معنى ذلك الاتصاف استحقاق اطلاق الاسم الموضوع لتلك الحيثية كاطلاق الكريم والقهار عليه اي
على الواجب تعالى بحيثية الوجوب الذاتي فقط وثالثها قوله فلا ينفك عنه تعالى شيء من كمالاته في شيء من مراتب اعتبارات سائر كمالاته
تقريره ان جميع كمالاته تعالى بالفعل ما دريت ان مرتبة الذات الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحيوة مثلا فلا يتصور في الواجب
تعالى انتزاع بعض كمالاته في بعض الاحوال دون بعض كيف وانفكاك شيء من كمالاته عنه تعالى مستحيل بخلاف الاشد والاضعف
والازيد والانقص فانه ينتزع عن الذات في بعض الاحوال الاشد فقط وفي البعض الآخر الاضعف فقط وكذا الازيد والانقص
ثم لما كان لقائل ان يقول ان القول بان الصفات الجمالية والجلالية كلها مندمجة في حيثية واحدة اعني حيثية الوجوب
الذاتي انما يتم في الصفات الحقيقية واما في الصفات الاضافية فكلا وحاشا اماتلى عليك ان هذه الصفات مختلفة في الواجب
تعالى غير راجعة الى جهة وجوب التقرر والوجود وهو سبحانه منشأ لانتزاعها بحسب الاضافات كرازقية زيد ورازقية بكر فيصح كونه تعالى
بحسب الصفات الاضافية مقيسا عليه لكون الذات الواحدة منشأ لانتزاع امور متخالفة من الاشد والاضعف والازيد والانقص
دفعه الشارح بقوله والاختلاف بحسب الاضافات لا يجدي اي لا ينفع وتفصيل الدفع على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان الصفات الاضافية
انما تنتزع عن الواجب تعالى بالقياس الى امور متباينة مثلا خالقية زيد انما تنتزع عنه تعالى بالقياس الى زيد وهكذا والمنتزع عن ذاته تعالى
وحدها فمنشأ الانتزاع ههنا مختلف بخلاف انتزاع الاشد والاضعف عن الذات الواحدة فان منشأ الانتزاع فيه واحد لا تعدد فيه

اصل الخلاف الشيخ في قياس ما نحن فيه على الاوصاف الاضافية المنتزعة من الواجب تعالى و تحقيق المقام المقصود منه اثبات التشكيك في
العرضيات و ابطاله في الذاتيات ان التشكيك في الكلي انما هو باعتبار صدقه على الافراد المتباينة مواطاة لا اي ليس
التشكيك بحسب المفهوم الواحد بحيث الصرف اي مع قطع النظر عن اعتبار صدقه على الافراد فمناطه اي مناط التشكيك وجدا اي تحقق اتحاد
في مصداقه و منشأ انتزاعه لما كان مصداق الجوهريات اي الذاتيات نفس ما هي جوهريات له من حيث هو اي الذات من حيث
هي فلا تصور فيها اي في الجوهريات التشكيك اصلا اذ لا اختلاف في نفس الذات من حيث هي على خلاف سنة العرضيات اي
سيرتها فان مصداقها حيثية خارجة عن الذات فيجوز الاختلاف فيها اي في العرضيات بحسبها اي بحسب الحيثية الخارجة كالموجود
فان مصداقه في الواجب سبحانه ذاته وفي الممكن استناده الى الجاعل فيكون صدقه عليه تعالى اولى من صدقه على الممكن فالتفاوت
بالاولوية متحقق بحسب التفاوت في المصداق وكذلك صدقه عليه تعالى علة لصدقه على الممكن فيتحقق التفاوت بالاولية بحسب
التفاوت في المصداق فان مصداقه في الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن كونه معلولا للواجب فصح ان التشكيك في الوجود
انما هو بالوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل
الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى والاسود
اي كالاسود فهو معطوف على الموجود فان مصداقه قيام المبدأ اي قيام السواد بالمعروض وهو اي المبدأ يتفاوت بحسب
شدته وضعفه بان يتقوم باحد المعروضين مبدأ اشد وبالآخر مبدأ اضعف وهما اي المبدأ الاشد والاضعف مشتركان في
الطبيعة الجنسية كالسواد مثلا و اختلافهما اي اختلاف الاشد والاضعف بالفصول المنوعة عندهم اذ الشدة و الضعف يستندان
اليهما اي الى الفصول المنوعة فيكون المفهوم الواحد المشتق منها اي من الطبيعة الجنسية كالاسود مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضيهما
اي معروض الاشد والاضعف وهما الجسمان بحسب اختلاف المبادي القائمة بهما اي بالمعروضين تفصيله ان المشكك ليس نفس السواد
وانما هو الاسود فانه يصدق على الجسم الشديد السواد باعداد كثيرة بحسب انتزاع الوهم عنه امثال الاضعف ففي كل مرتبة من
امثاله يشتق الاسود ويصدق على ذلك الجسم مرارا كثيرة فيشتد صدق الاسود عليه بخلاف السواد فانه قبل التحليل يصدق مرة واحدة
لا مرارا وبعد التحليل وان يصدق مرارا لكن صدقه على كل فرد مرة واحدة فلا يوجد فرد يصدق عليه السواد مرارا حتى يشتد صدقه عليه
ثم تحقيق المرام انه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع وانما يتحقق ما فيه الاختلاف عندهم
بين الجسمين وهو مفهوم الاسود المشتق من الجنس الذي هو السواد وهذا المفهوم يختلف بحسب الشدة والضعف بالنسبة الى الجسمين فاوكد
و بهذا اندفع ان التحقيق المذكور يقتضي ان لا يتحقق التشكيك اصلا فان التشكيك لو فرض باختلاف الجسمين في عارض كالسواد فكذلك لا يكون
الا بان يتقوم باحد المعروضين سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان السوادين اما ان يختلفا في نفس ماهية السواد او جزئها يلزم التشكيك في الذاتي
المراد منه المعنى الاعم الشامل للذاتي والماهية كليهما والثاني باطل فالمقدم مثله او في امر خارج عارض لهما اي للسوادين فهو خلف اي خلاف
المفروض لانا فرضنا الاختلاف في السواد لا في امر خارج له وكذا في هذا العارض فان يقال ان الاختلاف اما في ماهية هذا العارض او جزئها فيلزم
التشكيك في الذاتي او في امر خارج عارض هو خلف فيبقى التشكيك سالما وهذا سوال آخر وهو ان السوادين اما ان يتحدا في نفس الماهية فليس التفاوت
بين السوادين بحسبهما اي بحسب الماهية بل في كون التفاوت في العارض يلزم الخلف اي خلاف المفروض او يختلفا فيها اي في الماهية
فلا يتحقق شدة احدهما اي احد السوادين وضعف السواد الآخر لان الماهيات المتباينة لا تقايس بينها بالشدة والضعف فان
الحركة مثلا لا تقاس الى السواد بالشدة والضعف ووجه الدفع اي دفع السوال الاول باختيار الشق الاول انهما اي السوادين مختلفان

بالماهیة لوجوه ثلثة اولها قول الشارح لاختلاف لوازمهما فان البیاض الشدید ملزوم لکونه مفرقا شدیدا للبصر والبیاض الضعیف ملزوم لکونه مفرقا ضعیفا للبصر ولاشک ان هذین المفرقین مختلفان فی اختلاف اللوازم یدل علی اختلاف الملزومات وکذا السواد الشدید والضعیف فیه انه انما یتم لو کانت تلک اللوازم لوازم الماهیة واما لو کانت لوازم الصنف فکلا او حاشا وثانیهما قوله ولتحقق الاشخاص الکثیرة فی کل مرتبة من مراتبهما توضیحه ان کل مرتبة من مراتب السوادین مفهوم کلی صادق علی الاشخاص مثلا اذا فرضنا السواد الاشد ضعف السواد الاضعف فالسواد المضاعف مفهوم کلی لا یابی العقل عن صدقه علی الاشخاص الکثیرة باعتبار المحال المتعددة وکذا اذا فرضنا السواد الاشد ثلثة امثال الاضعف فانه مفهوم کلی صادق علی الاشخاص الکثیرة وکذا الکلام فی مراتب الاضعف وعلی هذا القیاس واذا تقرر هذا فاعلم ان اختلاف کل مرتبة من مراتبهما انما هو بحسب الماهیة الکلیة لا بحسب العوارض کذا فی بعض الحواشی وثالثها قوله ولئلا یلزم اتحاد البیاض الصرف مع السواد الصرف بالماهیة متعلق بالاتحاد بحسب اتحاد المراتب المتواسطة بینهما ای بین البیاض الصرف والسواد الصرف فیها ای فی الماهیة وتقریره ان السواد الشدید والضعیف لو کانا متحدین یلزم اتحاد البیاض الصرف مع السواد الصرف والتالی باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا اذا فرضنا بیاضا قویا صرفا ثم فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة من البیاض الی مرتبة اخری ادنی منه واقرب الی السواد بیسیر کان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة الی مرتبة ادنی بحیث یکون نسبتها الی المرتبة السابقة الی الاولی ویکون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانیة المتحدة بالنوع مع المرتبة الاولی فتکون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولی فان المتحد بالمتحد بالشیء متحد به وهکذا اذا حفظنا هذه النسبة فی جمیع المراتب الی ان یبلغ السواد الصرف یکون جمیع المراتب متحدة بالنوع فیلزم ان یکون السواد الصرف متحدا بالنوع مع البیاض الصرف المذکور اولا وهذا محال لانهما ضدان متباینان فکیف یتحدان فثبت ان کل مرتبة من مراتبهما مختلفة بالنوع مع جمیع المراتب الأخر واذا ثبت کون السوادین مختلفین بالماهیة فتقریر الدفع ان یقال انهما مختلفان فی نفس ماهیة السواد بعد تحصلهما بالفصول المنوعة ولا یلزم التشکیک فی الذاتی فان التفاوت بین السوادین لیس فی صدق ماهیة السواد الجنس او منشؤهما واحد فلیس بینهما ما فیه التفاوت بل ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع المحصل للشدة والضعف واختلافهما بحسب الفصل لا یوجب التشکیک فی السواد لاتحاد المصداق فی کل منهما بل یوجبه فی المشتق من الجنس لاختلاف المصداق ثم قال بعض الافاضل انه لما کان المتوهم ان یتوهم ان الاختلاف بحسب الشدة والضعف لا یوجب التفاوت فی صدق الکلی علی افراده کالسواد فکیف یکون ذلک الاختلاف تشکیکا دفعه بقوله ولیس مجرد اختلافهما ای اختلاف السوادین بحسب الشدة والضعف تشکیکا فی الجنس لعدم استلزامه اختلاف مصداق ذلک الکلی وهذا الاختلاف هو مناط التشکیک کالسواد نعم الاختلاف بالشدة والضعف من موجبات کون الاسود المشتق من السواد مشککا لحصول التفاوت فی مصداقه ای مصداق الاسود وانت تعلم ان الظاهر من ذلک القول ابطال قول المستدل ان السوادین ان اختلفا فی نفس ماهیة السواد اد جزئهما یلزم التشکیک فی الذاتی وحاصله علی ما فی الحاشیة ان التفاوت بین السوادین لیس فی صدق ماهیة السواد الجنس بل ان نفس ماهیة احدهما اشد من الآخر فلیس بینهما ما فیه التفاوت بل ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع انتهی والماهیات المتباینة بتمامها هذا جواب عن السؤال الثانی المصدر بقوله وایضا ان اتحدا فی الماهیة آه باختیار الشق الثانی وجه قول المعترض وتحلیلها فیها آه فان المعترض زعم انهما لو لم یتحدا فی الماهیة النوعیة لا یعقل کون احدهما اشد من الآخر وان کانا متحدین فی الجنس وهذا الجواب علی منع هذه المقدمة فتامل کذا فی الحاشیة المتشارکة فی الجنس یقاس بعضها الی بعض بها ای بالشدة والضعف من غیر لزوم التشکیک فی الجنس تفصیل الجواب علی ما فی بعض الحواشی انا نختار اختلاف الشدید والضعیف فی الماهیة النوعیة وما قلتم ان الماهیات المتباینة

لا تفاوت بالشدة والضعف فنقول ان اردتم بالماهيات المتباينة بالجنس فمسلم لكن ليس مما نحن فيه لان الاشد والاضعف ماهيتان
متباينتان بالنوع متشاركتان في الماهية الجنسية لما دريت ان اختلافهما انما هو بالفصول المنوعة وان اردتم به الماهيات المتباينة
مطلقا سواء كانت متباينة بالنوع او بالجنس فممنوع فان الماهيات المتباينة بالنوع المتشاركة في الجنس كالسواد الشديد والسواد
الضعيف المشاركين في السواد الجنس يقاس بعضها الى البعض وهذا التفاوت انما يوجب التشكيك في العرضي كالاسود لا في الجنس اي
السواد واما قياس الحركة الى السواد فانما هو بين الجنسين المختلفين فهذا القياس لا يهدي كما فهم اقول وبالله التوفيق المقصود
منه انه لا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فجعل احدهما متواطيا والآخر مشككا تحكم
بحت لا ينبغي ان يصغى اليه ان المشتق كالاسود انما يشتق من المعنى الجنسي المشترك بين الشديد والضعيف اعني السواد وهذا
المعنى الجنسي غير مختلف وانما يختلف بالفصول المقسمة له وجملة الامر ان الاسود مثلا مصداقه قيام نفس السواد الذي هو ماخذه
اي ماخذ الاسود مع عزل اللحاظ اي قطع النظر عن خصوص كونه اي كون السواد اشد واضعف فلا تفاوت في مصداقه
اي مصداق الاسود فلا يختلف صدق الاسود واختلاف الفصول التي هي عرضيات بالنسبة اي نفس السواد الذي هو
غير مختلف لا يوجب اختلاف المشتق اما دريت ان اختلاف العرضيات لا مدخل له في صدق المشتق فكيف يوجب ذلك الاختلاف اختلاف
المشتق فلا فرق بين المبدأ والمشتق في صدق كل منهما على افرادهما بالتواطؤ فادرك كالسواد ثم ان الشدة والزيادة اقول
منه ابطال ما اشتهر من ان الشدة والضعف والزيادة والنقصان من وجوه التشكيك حقيقة ليستا من وجوه التشكيك حقيقة
لعدم استيجابهما اي الشدة والزيادة اختلاف المصداق للكلي وهو السواد نفسه فانه باق على وحدته لا اختلاف فيه اصلا
ولا ما يشتق هو الضمير راجع الى الموصول منه اي من الكلي فالاسود هو المشتق من السواد الكلي بحسب تعلق بالاختلاف فالشدة والضعف
والزيادة والنقصان اذ تعليل لقوله لعدم استيجابهما آه لا تتصف بها الا الفرد اذ المراد بالشدة كون الواحد مما ينتزع منه امثال
الفرد الآخر ولا مرية في انه صفة للفرد كما يدل عليه اضافة الكون الى الفرد وعلى هذا القياس الضعف والزيادة والنقصان لا المفهوم الواحد
الكلي اي لا تتصف بها هذا المفهوم ذاتيا كان ذلك المفهوم الواحد كالسواد بالنسبة الى افراده والحصص او عرضيا كالاسود بالنسبة
الى معروضاته وهي الاجسام لا اختلاف تعليل لقوله لا المفهوم الواحد الكلي الاشد والاضعف بالماهية فلا تكون الماهية مشتركة
بينهما حتى يكون المفهوم الواحد الكلي متصفا بالاشدية والاضعفية والزيادة والنقصان من عوارض الكم من حيث تعينه المقداري
لا اي ليس الزيادة والنقصان عارضين لمفهوم الكم من حيث هو هو فلا يكون مفهوما واحدا كليا متصفا بالزيادة والنقصان توضيحه
ان المفهوم الكلي هو مفهوم الكم من حيث هو هو واما المقيد بحيثية التعين المقداري فليس بكلي فطبيعة الكم في المقدارين اعني الزائد
والناقص على شاكلة واحدة لا تفاوت بينهما بنفس المقدار المطلق فاختلاف انواع الجنس الواحد كالسواد بالشدة والضعف
المستندين الى الفصول المقومة لهما اي للشدة والضعف واختلاف اشخاص الماهية النوعية كالكم بالزيادة والنقصان المستندين
الى العوارض مما لا يوجب خبر لقوله فاختلاف الاختلاف في مصداق الجنس ناظر الى قوله فاختلاف انواع الجنس الواحد وفي مصداق النوع
ناظر الى قوله واختلاف اشخاص الماهية النوعية او في مفهومهما اي مفهوم الجنس والنوع بحسبهما اي بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان
وما ظن الظان هو العلامة التفتازاني والمحقق الهروي انهما اي الشدة والضعف من جهات الاولوية فان ما قام به السواد الشديد احق
بان يقال له الاسود بالنسبة الى معروض الضعيف فليس بشيء جواب لقوله وما ظن الخ مصداق حمل الاسود على كل منهما قيام نفس السواد على السوية
فلا اولوية في صدق المشتق مع عزل اللحاظ عن خصوصية كل منهما بالاشدية والاضعفية فانها اي الخصوصية ملغاة لا مدخل لها في

مصداق الحكم بالاسود وانما الاولوية بالنظر الى الخصوصية اى خصوصية الاشدية والاضعفية ملاان علاوة مثل هذا البيان اعني لا حاجة يجري
في نفس السواد ايضا بالقياس الى السوادين فان الفرد الاشد منه اى من السواد حق بان يحمل السواد عليه اى على الفرد الاشد بالنسبة متعلق
بقوله احق الى الفرد الاضعف منه فانه اى الفرد الاشد وهذا تعليل للاحقية بحيث ينتزع منه امثال الضعيف فنفي هذا الحكم اى الاحقية السواد
والاسود هيتان مع ان الظان قائل بالتشكيك في المشتقات دون المبادي سواء كان السواد بعضا لهما اى السواد الشديد والسواد الضعيف
اوعرضيا لهما فالقول الفصل الى التفاضل بين الحق والباطل ان وجوه التشكيك غير منحصرة في اربعة كما هو المشهور بل منحصرة في اثنين منها وهما
الاقدمية والاولوية بل في الثاني وجوهريات الاشياء اى ذاتياتها لا تقبلهما اى الاقدمية والاولوية بخلاف العرضيات فانها تقبلهما
كما سلف نعم ههنا سواد اضافي وهو عبارة عما يكون سوادا بالقياس الى الغير ملحق للسواد الحقيقي في مرتبة خصوص الفردية فيكون السواد
الاضافي في تلك المرتبة اشد واضعف فالمشتق منه اى من السواد الاضافي يختلف مصداقه بالشدة والضعف وهو الفرد بخصوصه

قال في الحاشية تحقيق المقام ان ههنا سوادين حقيقي واضافي والحقيقي هو نفس ماهية المرسلة من حيث هي مع قطع النظر عن
خصوصيات الهوية الفردية وهي مقولة على الافراد المختلفة بالشدة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك الماهية والاضافي ما هو
سواد بالقياس الى الغير وهو قد يكون بعينه بياضا بالقياس الى الآخر كما ان الخط الطويل والقصير ان لوحظا من حيث طبيعة الخطية
اعني البعد الواحد كان كل منهما طولا حقيقيا يوافق الآخر في تلك الطبيعة بلا تفاوت وان لوحظ احدهما بقياسه الى الآخر كان كل واحد
منهما طولا اضافيا بحسب خصوص هوية الفردية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان انما يقبلهما الطول المضاف وكذلك
الكثرة الحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارض في العدد والكثير الحق لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثير المضاف
فقط كذلك السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافي من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منهما بحسب خصوصيات
الهوية الفردية فطبيعة السواد مثلا مقول على التواطؤ الصرف في افرادها قاطبة وانما المشكك مفهوم المشتق من الاضافي المقول على معروضي الفرد
المختلفين بالشدة والضعف في حد الهوية الفردية اذ مصداقه تلك الخصوصيات المختلفة بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد
الحق وكذلك الحال في الاقل والاكثر في الكم المنفصل والاطول والاقصر في الكم المتصل فالقليل والكثير والطويل والقصير كل منهما مشكك اذا اخذ
من الاضافي ومتواطئ اذا اخذ من الحقيقي فتامل لعلك لا تجد الحق متعديا عنه انتهى ثم نقص عليك انا قد شرحنا هذه الحاشية في التعليق المرضي
على البلغ وجه والمقصود من نقلها في هذا الشرح هو التنبيه على ان تلك الحاشية معلقة على قول الشارح نعم ههنا سواد اضافي يلحق الحقيقي
آه فما وقع عن بعض المعاصرين من تعليقها على قوله اقول وبالله التوفيق ان الاسود مثلا مصداقه آه فهو ظاهر واما تعليقها على قول الشارح
ثم ان الشدة والزيادة ليستا من وجوه التشكيك حقيقة آه كما وقع في التعليق المرضي المطبوع خلافا للمكتوب فتصحيف من بعض الناسخين من
اهل المطبع فاحفظ وما ذهب اليه الشيخ الالهي الشيخ شهاب الدين المقتول صاحب حكمة الاشراق واللرد والتعين الرواق ككتاب
وغرابيت كالفسطاط وسقف في مقدم البيت جمعه اروقة وروق كذا في القاموس ثم لما كان افلاطون في الرواق للرياضات كشفا
للمطالب فلقبوا بالرواقيين وهم الاشراقيون من كون الجوهر من العالم العقلي اى العقول سواء كانت محصورة او غير محصورة اقوى جوهرية من
الجواهر الادنى الجرمية اما دعيت ان الحكماء المتقدمين مثل ارسطاطاليس وافلاطون وغيرهما حكموا بان جواهر العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى
يعني انها معلولة لتلك اذ المعلول كالظل لما هو علته وجوهرية العلة اقوى من جوهرية المعلول وان الحيوان الذي اخذ في حده انه جسم نام حساس
متحرك بالارادة وحواسه اكثر ونفسه على التحرك اقوى كالانسان مثلا اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك اى
يكون الحاسة والمتحركة فيه اضعف كالبعوضة مثلا البعوضة البقة ج بعوض كذلك في القاموس فان ما وهم انه لو كان حيوانية الانسان

اتم واقوى من حيوانية البعوضة فيصح استعمال ادوات التفضيل والمبالغة ههنا كما بحسب اللغة وهو كما ترى ازيل بان فى ذلك لا يقدح مقصودنا
علىما حققت لان الحقائق العلمية لا تقتنص من الاطلاقات اللغوية الا ترى ان الاستفهام للانكار ونفي النفي لاثبات الشدة والضعف
الواقعان فى الكيف والزيادة والنقصان الواقعان فى الكم تفاوتا اخر ليست بالكمال والنقصان فى نفس الماهية اى نفس ماهية
الكيف والكم فليس التفاوت بين الخطين بالطول والقصر الا كمالية الخط ونقصه فليس بشئ جواب لقوله وما ذهب فان هذه الاختلافات
من الاتمية والشدة والضعف والزيادة والنقصان مستندة الى العوارض سواء كانت للجنس كالفصول فانها خاصة للجنس او للنوع
كالتشخصات بالنسبة الى النوع على ما حققناه واما آثار الماهية والذاتي فغير مختلفة بالاتمية وغيرها ثم توضيح المرام على ما فى الحاشية
والتعليق المرضي ان الزائد والناقص من المقدار ماهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة اذ ليس الطبيعة فى احدهما ازيد بل انما في حد
التعين الفردي اختلفا في التمادي الى ابعاد محدودة محددة متعينة وذلك لاختلاف امر خارج عن طبيعة المقدار عارض لها في مرتبة
الفردية التي هي متاخرة عن مرتبة الماهية وهذا العرض من جهة اختلاف استعداد المادة وبه يستتبع كون احد الفردين في حد هويته
الفردية بحيث اذا قيس الى الفرد الآخر كان زائدا على هذا الفرد وكذلك الاشد والاضعف مختلفان بحسب خصوص الهوية الفردية
لا بحسب نفس الماهية المرسلة واما الجواب عما قال الرواقيون من ان الحيوان الذي حواسه اكثر آه فبان يقال ليس الاحساس والتحرك فصل الحيوان حتى يتم
ما ادعوه بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما وهو لا يتفاوت في انواعه فتامل فان قلت اعتراض من تلقاء الاشراقية على
المشائية باثبات التشكيك في الذاتيات على مسلك القائلين بالجعل البسيط ليس من مستبين اى الظاهر ان استناد الماهية من جهة
الوجود الى الفاعل متعلق بالاستناد يستوجب جبرا ان يكون مصداق اى مناط حمل الوجود عليها اى على الماهية هي اى الماهية
لا بنفسها بل الماهية من جهة الاستناد الى فاعلها كما هو عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف وهو عبارة عن جعل الشئ شيئا فالاثر
المرتب عليه هو مفاد الهيأة التركيبية الحملية التي تستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه فما ظنك ايها المخاطب اذا صار الشئ فى سنخ
ذاته واصل قوامه مستندا الى الجاعل كما هو عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط فانهم ذهبوا الى ان اثر الجاعل نفس الماهية
ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية في ان يتعلق بالظن مصداق حمل ذاته اى ذات الشئ عليه ليس بنفسه بل من حيث الاستناد
الى الجاعل من حيث الذات لا من حيث الاتصاف بالوجود فالجوهر الاعلى اى الجوهر المجرد وهو العقل الفعال اذا اوجد الجوهر الادنى
اى الجوهر المادي كالهيولى بالجعل البسيط فيصدق حمل الجوهر الذي هو الجنس للجواهر المشهورة من العقل والنفس والجسم الطبيعي [illegible]
والصورتين على الجوهر الاعلى الذي هو نوع منه اى من الجوهر الجنس بنفسه من غير اعتبار حيثية زائدة اى من غير اعتبار استناد
الجوهر الاعلى الى الادنى اصلا اى لا من حيث الذات ولا من حيث الوجود هكذا فى الحاشية المنهية وذلك لا ينافي كون الاعلى
مستندا الى الواجب تعالى من حيث الذات والوجود وحمل الجوهر الجنس على الجوهر الادنى الذي هو نوع منه اى من الجوهر الجنس
ليس بنفسه بل من حيث الاستناد اليه اى الى الجوهر الاعلى تلخيصه انه اذا كان العلة والمعلول نوعين من الجوهر فيكون صدق الجوهر
الجنس على الجوهر الذي هو العلة اقدم من صدقه على الجوهر الذي هو المعلول فيلزم التشكيك في الذاتي اى الجنس ثم نقض عليك انه توهم
بعض الافاضل ان المراد من الجوهر الاعلى هو الواجب تعالى ومن الجوهر الادنى هو الممكن والحاصل ان صدق الجوهر على انواعه متفاوت
[illegible] رحمه الله
بالاولوية لان صدقه فى الواجب انما هو بمقتضى ذاته بخلاف الممكن فان صدقه عليه من جهة استناده الى الفاعل فثبت التشكيك فى الذاتيات
انتهى انت لو اخذت الفطانة بيديك لدريت سخافته فان الجوهر ليس جنسا للواجب تعالى حتى يستقيم كلامه اما قرع سمعك انه تعالى
لا يحده حد بسيط ذهنا وخارجا فادرك وأما ما قال البعض المعاصرين فى ذيل قول الشارح من غير اعتبار حيثية اى من غير اعتبار الاستناد الى الفاعل
[illegible] ١٢

١ قوله فذلك الخ اى عدم اعتبار استناد الاعلى الى الادنى مطلقا ١٢ منه رحمه الله

لا من حيث الذات ولا من حيث الوجود وهو صريح في ان المراد بالجوهر الاعلى انما هو الواجب لا العقل لانه مستند الى الواجب بالقبلة انتهى
بالقاطة فغير سديد اما اولا فلانه مخالف لما القيناه عليك من عبارة الحاشية اي من غير اعتبار استناد الجوهر الاعلى الى الادنى آه واما
ثانيا فلاستدعائه لبطلان بساطته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما القول بانه تعالى مندرج تحت الجوهر كاندراج الحقائق
البسيطة تحته فلا يجدي ما هو المطلوب من اثبات التشكيك في الذاتيات كما لا يخفى كما في الوجود من غير فرق بين الوجود والجوهر
في كونهما مشككين قلت جواب عن ذلك الاعتراض من تلقاء المشائية وهذا الجواب مذكور في الافق المبين وتقريره ان حمل الذاتي
ليس كحمل الوجود او حمل الجوهر على ما تحته من الانواع والاشخاص غير معلل بشيء من الخارج اما وعيت ان خلط الذات والذاتيات لا
يكون لعلة فاعلية فانقطع عرق ما زعمه المعترض من ان حمل الجوهر الذاتي على الادنى ليس بنفسه بل من حيث الاستناد الى الاعلى اذ
الجاعل لم يجعل نفس ماهية الانسان مثلا انسانا هو اي الانسان بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بجعل بسيط فالانسان انسان
او حيوان لا يحتاج صدقه الى الجاعل من حيث الخلط بين الطرفين اليس النظر الى الماهية من حيث هي يمتنع الانسلاخ اي الانفكاك
عن ان يكون ذلك النظر بعينه لحاظ ذاتياتها يعني يمتنع ان تلحظ الماهية ولا تلحظ ذاتياتها فالهمزة للاستفهام الانكاري دخلت
على حرف النفي فافادت الاثبات فان نفي النفي اثبات بخلاف الوجود جواب عن قول الشاك كما في الوجود من غير فرق تقريره
ان هذا قياس مع الفارق فان بين الجوهر الذاتي والوجود تباينا اما وعيت ان مطابق الحكم في حمل الذاتيات هو نفس ذات
الموضوع مع عزل النظر عن جاعلية العلة لها فالجوهر الادنى غير مفتقر الى الاعلى في جوهريته حتى يكون جوهرية الاعلى قدم
على جوهرية الادنى ويثبت التشكيك في الذاتي بل الجوهر الاعلى والجوهر الادنى كلاهما متواطيان في الجوهرية لا تفاوت فيه
اصلا ولا الوجود الذي هو من العوارض فحاله مباينة الشارح بقوله فان مصداقه نفس ماهية الموضوع المتقررة لكن لا بنفسها
بل من حيث انها اي ماهية الموضوع صادرة بنفس تقررها فيه اشارة الى القول بالجعل البسيط عن الجاعل فهو اي الوجود من العوارض
التي لا يطابقها شيء الا باعتبار التقرر ولما كان تقرر الممكن لا بنفسه فان التقرر بنفسه من شيون الواجب عز مجده بل من حيث الجعل
فحيثية المصداق في الوجود ترجع الى حيثية الصدور من الجاعل فان قلت اعتراض آخر من تلقاء الاشراقية على المشائية
باثبات التشكيك في ماهية الزمان اجزاء الزمان كاليوم والامس والغد متوافقة في الماهية وهي الزمان فكانت اجزاء الزمان
من افراده فكان الزمان نوعا لها ايضا كما انها من ابعاضه اي من اجزاء هوية الزمان لا الماهية كذا في الحاشية فيكون الزمان كالكلي
بالنظر الى اجزائه مع ان بعضها اي بعض اجزاء الزمان مقدم على البعض الآخر بالذات فان حقيقة الزمان تقتضي التجدد والتصرم
وتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها وما سواها اي ما سوى اجزاء الزمان وهو الزمانيات انما يتصف بذلك التقدم اي تقدم بعض الزمانيات
على بعض آخر منها كتقدم طوفان نوح عليه السلام على البعثة نبينا عليه الصلوة والسلام بواسطتها اي بواسطة اجزاء الزمان
فالتقدم والتاخر عرض اولي لاجزاء الزمان بخلاف الزمانيات فيكون الزمان الذي هو نفس حقيقتها اي حقيقة اجزاء الزمان
مقولا عليها بالتشكيك فثبت التشكيك في ماهية الزمان وهو المطلوب قلت جواب عن ذلك الاعتراض التقدم الذي يعد من
التشكيك ما هو بالعلية فان الاحدية معتبر بان يكون اتصاف البعض بالكلي المشكك علة لاتصاف البعض الآخر به وذلك التقدم غير متحقق في
اجزاء الزمان اما دريت ان العلة يجب تحققها مع المعلول وفيما نحن فيه يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر دون ما هو بالزمان كما بينه
الجواب ان التقدم الذي هو من انحاء التشكيك اعني التقدم بالعلية مفقود في اجزاء الزمان والتقدم المتحقق فيها اعني التقدم بالزمان
ليس من اقسام التشكيك فانحسم القول بالتشكيك في ماهية الزمان ولو سلم ان التقدم المعدود من وجوه التشكيك ما هو بالزمان فالتفاوت بينهما اي

وان کثر فان وضع لکل ابتداءً فمشترک

جزئین من اجزاء الزمان فالتقدم والتاخر انما هو بحسب الهویة یعنی ان تقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض وتاخر بعضها عن البعض لاجل هویاتها الشخصیة وهویاتها الا التفاوت بینهما بالتقدم والتاخر فی صدق الزمان بل صدقه علیهما بالتساوی لا تفاوت فیه اصلا فان صدق علی کل منهما انما هو باعتبار کونه فرداله وسنخ الفردیة فی الکل سواء الحاصل ان التشکیک یحصل من اخذ الزمان مع طبیعة القید مع قطع النظر عن خصوصیة القید بخلاف التقدم والتاخر فانه باعتبار خصوصیة القید وهویته واذا استبان عدم التفاوت فی صدق الزمان علیهما فلا یکون الزمان مقولا علیهما بالتشکیک ثم اقول بعد اللتیا والتی ان ما قال المحقق فی اتصاف الافراد بهما من الشئ یعتد به فانما ای اتصاف الافراد لا یصح الا فی الاولویة والاقدمیة اذ یتصف بهما صدق الکلی علی الافراد دون الشدة والزیادة وما یقابلهما من الضعف والنقصان اذ لا یتصف بهما الافراد بخصوصهما لا اتصافهما بالکلی بهذا التقی علیک من تلقاء الشارح فی بیان انحصار التشکیک فی الاولویة والاقدمیة فتذکر فتفکر فی هذا المقام فانه من مزلة الاقدام قوله ان کثر آه عدیل لقوله ان اتحد معناه ثم المراد بالکثرة ما یقابل الوحدة لا ما یقابل القلة فیدخل فیه المشترک بین المعنیین فقط ولما کان المتوهم ان یتوهم ان الحقیقة والمجاز معدودان من اقسام متکثر المعنی مع ان المعنی الموضوع له هناک لیس بمتکثر لعدم الوضع فی المجاز فدفعه الشارح بقوله ای معناه المستعمل فیه یعنی ان المراد من المعنی الذی هو مرجع الضمیر المستتر فی کثر المعنی المستعمل فیه لا المعنی الموضوع له حتی یتم التوهم وضعا او بدونه فالمجاز وان لم یتحقق فیه الوضع لکن المعنی المستعمل فیه متحقق فیه وجملة الامر ان المعنی المستعمل فیه متکثر فی الحقیقة والمجاز نعم الوضع غیر متحقق الا فی الحقیقة دون المجاز علی طریق الاستخدام وهو ههنا عبارة من ان یراد بلفظ له معنیان احد هما ثم یراد بالضمیر العائد الی ذلک اللفظ معناه الآخر فالمراد بلفظ المعنی فی قول المصنف ان اتحد معناه المعنی الموضوع له وبالضمیر المستتر فی قوله کثر المعنی المستعمل فیه قوله ابتداء آه ای بلا تخلل النقل اذ المنقول ایضا موضوع للمنقول الیه عند القائلین لکن الوضع فیه لیس ابتداء ثم تفصیل المرام ان قول المصنف وضع لکل اخرج الحقیقة والمجاز اذ لا وضع فی المجاز واما المنقول فداخل فی ذلک القول لتحقق الوضع فیه لانه وضع اولا لمعنی ثم نقل عنه ووضع لمعنی آخر فاخرجه المصنف بقوله ابتداءً اذ المنقول لیس فیه الوضع الابتدائی ولهذا ای ولتحقق الوضع فی المنقول قیل ان المجازات المشهورة التی هی منقولات من قبیل الحقائق فان الوضع ای وضع اللفظ عبارة عن تعیین اللفظ للمعنی بحیث یدل ذلک اللفظ علیه ای علی المعنی من غیر قرینة هو العلم بالتعیین یکفی فیها ای فی المجازات المشهورة فانهم عینوا الالفاظ المنقولة للمعانی المنقولة الیها بحیث یفهم کل من هو عالم بذلک النقل والتعیین تلک المعانی عنها بلا قرینة فثبت بهذا ان فی المنقول وضعا فان کان ذلک التعیین من تلقاء جانب واضع اللغة فلغوی ای وضع لغوی وان کان التعیین من تلقاء الشارع فشرعی وان کان التعیین من طائفة مخصوصة کاهل الصناعة فعرفی خاص ویسمی اصطلاحیا والا ای وان لم یکن التعیین من طائفة مخصوصة بل یکون من تلقاء العام فعام ای فعرفی عام والمجاز لیوخذ بازاء کل منها ای ان استعمل اللفظ فی اللغة فیما یکون متعلقا بالمعنی الموضوع له عند اهل اللغة فهو مجاز لغوی وان کان ذلک المعنی المستعمل فیه معنی موضوعا له عند اهل الشرع او العرف وکذا ان استعمل اللفظ فی الشرع فیما یکون متعلقا بالمعنی الموضوع له عند اهل الشرع فهو مجاز شرعی ان کان ذلک المعنی المستعمل فیه موضوعا له عند اهل اللغة او العرف وکذا ان استعمل اللفظ فیما تعلق بالمعنی الموضوع له عند العرف العام او الخاص فهو مجاز عرفی او اصطلاحی وان کان ذلک المعنی المستعمل فیه موضوعا له عند اهل اللغة او الشرع فالمعتبر فی الحقیقة هو الوضع لشئ من الاوضاع المذکورة والمعتبر فی المجاز عدم الوضع فی الجملة ولا یشترط فی الحقیقة ان یکون موضوعا لذلک المعنی فی جمیع الاوضاع ولا فی المجاز ان لا یکون موضوعا لمعناه فی شئ من الاوضاع فان اتفق فی الحقیقة ان یکون

والحق انه واقع حتى بين الضدين

موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء فان اهل اللغة والشرع والعرف العام
والخاص اجمعوا على ذلك والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي لها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء
حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة
التي لها كان غير موضوع كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا **قوله** والمرتجل آه ملقى عليك لان قول
المصنف والمرتجل قيل من المشترك الخ موخر عن قوله والحق انه واقع حتى بين الضدين آه والشارح عكس الترتيب حيث قدم المتاخر واخر
المتقدم وهذا سهو منه ولا احتمال لسهو الناسخ اذ رايت هكذا في النسخة التي كتبها الشارح لولده الاعز محمد امير رحمهما الله تعالى وتبارك
وثانيا ان المرتجل انما سمي به لانه يقال ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية والمرتجل لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبة بالمعنى الاول
صار كالمخترع بلا روية اي هو يعني المرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له الا باعتبار العلاقة وضع جديد اما عينت ان
المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فيكون المرتجل مستعملا فيما وضع له فيكون من اقسام الحقيقة ومن اختار
خلاف ذلك يعني جعل المرتجل من اقسام المستعمل في غير ما وضع له حيث قال ان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا اما حقيقة او مجاز لانه ان
استعمل في الموضوع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل فلعله نظر الى الوضع الاول
فانه اولى بالاعتبار لسبقه والتقييد اي تقييد الاستعمال بالصحيح احتراز عن الغلط كاطلاق الانسان على الفرس من غير قصد
الوضع الجديد وان كان ذلك الاطلاق بهذا القصد لكان استعمال الانسان في الفرس صحيحا **قوله** والحق انه آه بل اللفظ
المشترك واقع في اللغة ام لا قيل لا اي غير واقع في اللغة والدليل عليه قول الشارح لفقد الغرض من الوضع وهو تفهيم المراد
لكونه علة للفقدان اي لكون الاشتراك مخلا بالتفاهم فان نسبة المشترك الى المعنيين مثلا على السواء فلا يفهم عند الاطلاق
انه ماذا مراد المتكلم فلا يقع من المتكلم تفهيم ما في الضمير ولا من السامع التفهم اقول جواب عن ذلك الاستدلال بان كون المشترك
مخلا بالتفاهم انما يتم لولا القرينة واما عند وجودها فكلا وحاشا اذ يعرف المراد بالقرينة المنصوبة على ارادة المراد فاين الاختلال
بالتفاهم فان توهم ان القرينة علامة المجاز فليس المشترك من افراده واجيب بان اعتبار القرينة ههنا للترجيح لا لصحة الاطلاق
وكونها علامة المجاز ليس الا اذا كان اعتبارها للصحة فادرك والاصح عند المحققين وقوعه اي وقوع المشترك حتى بين الضدين
كالقرء للحيض والطهر والجون للاسود والابيض باجماع ارباب اللغة وقد يقال استدلالا على المذهب المختار بانه لو لم يقع المشترك
لخلت اكثر المعاني عن الاسماء اي الالفاظ والتالي باطل لانه يفوت ح التعبير عن تلك المعاني اما دريت ان تعبير ما لم يوضع له
لفظ غير متصور فكذا المقدم والملازمة فيهما بقوله لعدم تناهيها اي المعاني فان العالم ابدي على خلاف الالفاظ فانها
متناهية لتالفها من الحروف المتناهية بضم البعض اي بعض الحروف الى البعض بمرات متناهية والمركب من المتناهي متناه
وحاصل الكلام انه اذا كانت المعاني غير متناهية فكيف يكون كل واحد من الالفاظ المتناهية بحذاء كل واحد من المعاني بل الالفاظ
تنفد واكثر المعاني تبقى فيفوت غرض التعليم والتعلم لان ذلك هو تفهيم المعاني بعبارة الالفاظ فافهم ثم اعلم ايها المخاطب ان سبب وقوع المشترك اما الا
والامتحان للناس بانهم يعرفون المعنى المقصود منه ام لا كما في المتشابهات ان كان الواضع هو الله تعالى واما القصد الابهام كقول امير المومنين
ابي بكر الصديق رضي الله عنه يوم الهجرة حين سأله مشرك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من معك رجل يهديني السبيل حيث اراد
ان سيد الناس يهديه الى الطريق الدين القويم وفهم السائل انه دليل طريق فاستصحب ليهديه الطريق فلم يعرفه المشرك رسول الله

لكن لا عموم فيه حقيقة والمرتجل قيل من المشترك وقيل من المنقول والاتفاق اشتهر في الثاني

صلى الله عليه وسلم لكان في معرفته مفسدة وبهذا الغرض يحصل بالمشترك كما لا يخفى او للغفلة عن الوضع الاول بان يكون واضع واحد موضع اللفظ او لا لمعنى وغفل عنه ثم وضع لمعنى آخر او لاختلاف الواضعين بان يكون الواضع متعددا فوضع واضع لمعنى ثم وضع واضع آخر لمعنى آخر لجهله عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره اي غير الله تعالى اعني البشر **قوله لكن لا عموم** فيه حقيقة آه لان العام ما وضع لموضوع واحد خرج به المشترك لكثير خرج به ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو غير محصور خرج به اسماء العدد كالمائة فانها وضعت وضعا واحدا للكثير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له العام آه خرج به الجمع المنكر نحو رأيت رجالا ثم اعلم ان هذا التعريف للعام مما اختاره المحققون خلافا لفخر الاسلام وبعض المشايخ فان المعتبر عندهم انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا ام لا واما على التعريف الاول فهو واسطة بين العام والخاص قال في الحاشية اختلف اولا في امكان المشترك ثم في وقوعه اي الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في اللغة ثم في كونه للضدين هذا هو الاختلاف الثالث اي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين ام لا والحق وقوعه بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم هذا هو الاختلاف الرابع كما هو مذهب الشافعي رح او لا كما هو مذهب ابي حنيفة رح ثم بعد كونه عاما فذلك اما بالطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة او بالطريق المجاز هذا هو الاختلاف الخامس على ما هو رأي طائفة اخرى والى هذا اي الى الاختلاف الخامس اشار المصنف رح بقوله لكن لا عموم فيه حقيقة انتهت الحاشية اقول تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معانيه يعني ان المتنازع فيه هو الكل الافرادي اي صحة ان يراد باللفظ المشترك كل واحد من معانيه على الاستقلال بان يتعلق النسبة بكل منها اي بكل واحد من معاني المشترك يعني يكون مناط الحكم كل واحد منها حتى لو فصل لرجع الى حكمين اذا امكن الجمع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية مثلا وهذا احتراز عما لم يمكن الجمع بين معاني المشترك كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد فالامر يدل على طلب الفعل والتهديد على تركه ولا يخفى ما بينهما من المنافاة وجملة المرام ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع لا ما لا يمكن الجمع فيه اذ ح لا يصح عموم المشترك والا يلزم جمع المتضادين وهو كما ترى لا بان يتعلق النسبة بالمجموع من حيث هو مجموع يعني ليس المتنازع الكل المجموعي بانه هل يصح ان يراد بالمشترك مجموع معانيه من حيث هو مجموع بحيث يكون مناط الحكم هو المجموع ويكون كل واحد منها جزءا لما هو المراد فلا يحل الى حكمين بل الى حكم واحد ايضا كما تعلقت النسبة بكل واحد بان يقال مثلا رأيت العين او العيون بصيغة الجمع بناء على ان الاختلاف في الجمع كما في المفرد على ما قيل يعني ان الخلاف في الجمع كالعيون مثلا مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وهذا ما ذهب اليه الاكثر واما المثنى كالعينين فتابع للجمع فمن جوز في الجمع جوز في المثنى ومن لم يجوز لم يجوز ولذا لم يذكر الشارح التثنية وقد يقال يجوز في الجمع وان لم يجز في المفرد فيصح ان يقال رأيت العيون ويراد كل واحد من معانيه ولا يصح ان يقال رأيت العين ويراد ذلك وبان يراد عطف على قوله يقال رأيت العين او العيون كل واحد من معانيه قيل لا يجوز جواب لقوله هل يصح والقائل ائمتنا ابو حنيفة رح والامام المتكلمين الرازي من الشافعية وابو الحسن الكرخي منا وابو علي الجبائي وابو هاشم من المعتزلة وقيل يجوز القائل هو الامام الشافعي رح ومالك والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي وقد يختص الجواز اي جواز عموم المشترك في النفي فقط دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية والتخصيص في الحقيقة المرضي ثم اختلفوا اي المجوزون لعموم المشترك فقيل ذلك العموم حقيقة القائل هو الامام الشافعي والغزالي وقيل مجاز القائل ابن الحاجب نقل عن الشافعي هذا اي المشترك ظاهر في كل واحد من معانيه فيجب الحمل عليه اي على كل واحد منهم

عن القرائن و الا يلزم الترجيح بلا مرجح و لا يحمل المشترك على واحد منها اي احد المعاني بلا قرينة دعوا اي الحمل على كل واحد منها للعموم المشترك وهذا

من علمائنا الحنفية ذهبوا الى انه لا عموم فيه اي في المشترك حقيقة لانه ان وضع لكل واحد من المعاني بشرط الانفراد عن الآخر فظاهر وحينئذ

فلا يستعمل في اكثر من معنى واحد وهو المطلوب وان لم يوضع المشترك للمجموع اي بان يكون موضوعا للمعانية بشرط الاجتماع والا لم يصح الاستعمال

اي استعمال المشترك في الآحاد اي في احد المعنيين حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزأه والتالي باطل لصحة استعماله في كل واحد

حقيقة فكذا المقدم او يكون المشترك موضوعا لكل واحد مطلقا اي مع قطع النظر عن الاجتماع مع الآخر والانفراد عن الآخر وعلى هذا الشق

الثالث ايضا ثبت المدعى من عدم العموم حقيقة بحيث يجوز فلان الوضع اي وضع اللفظ عبارة عن تخصيص اللفظ للمعنى بحيث يقتصر عليه

اي على المعنى ولا يتجاوزه لا يراد به اي باللفظ غيره اي غير ذلك المعنى عند الاستعمال فكل وضع يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى فيكون

المعنى الآخر وهو تمام المراد به اي بذلك الوضع فاعتبار كل اي كل واحد من الاوضاع ينافي اعتبار الوضع الآخر لان اعتبار وضع

اللفظ لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد

لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة

واحدة وهذا باطل هكذا ذكرنا في التعليق المرضي نقلا عن التلويح ثم تلخيص المرام ان الاحتمالات ثلثة لانه اما ان يوضع المشترك لمعنى بشرط

الانفراد او بشرط الاجتماع او لا بشرط شيء منهما فالشارح نفى العموم على الاحتمال الاول والثالث صراحة واما الثاني فنفاه بقوله لم يوضع للمجموع

آه ولم يذكره في تعداد الاحتمالات ايماء الى انه بين البطلان فكانه ليس من حرب المحتملات فادرك وقيل القائل هو العلامة التفتازاني

عليه اي على الدليل المذكور الدال على انه لا عموم في المشترك حقيقة ان هذه مغلطة منشؤها اشتراك تخصيص الشيء بالشيء بين طرف

لاشتراك قصر المخصص على زنة المفعول على المخصص كما في قولنا ما زيد الا قائم التخصيص فيه هو المخصص بالقيام هو المخصص يعني لا يتصف

زيد الا بالقيام لا بغيره ويجوز ان يتصف عمرو بالقيام ايضا وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بحصول المخصص كما في اياك نعبد معناه

نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك فالباء داخلة على المقصور كما في قولنا خصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره كانك جعلته من بين

الاشخاص مختصا بالذكر وهذا اي المعنى الثاني وهو جعل المخصص منفردا الخ هو المراد لا المعنى الاول حتى يتم الاستدلال فتخصيص اللفظ بالمعنى

اي تعيينه اي تعيين اللفظ لذلك المعنى من بين الالفاظ وهذا المراد بالتخصيص لا يوجب ان لا يراد به اي باللفظ الا هذا المعنى حتى يتم

الاستدلال على عدم عموم المشترك حقيقة فيختار وضعه اي وضع اللفظ لكل اي كل واحد من معاني المشترك مطلقا اي من غير اشتراط

الانفراد او الاجتماع فيستعمل تارة في احدهما فقط اي من غير استعمال في الآخر وتارة مع المعنى الآخر والمعنى المستعمل فيه على الوجهين المذكورين

آنفا نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فثبت عموم المشترك حقيقة ولاح ان الاستدلال المذكور كان مغلطة اقول يمكن الجواب عن

المغلطة بوجهين احدهما بان الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب ان لا يراد به الا هذا والالتفات الغرض تفصيله على ما

ذكرنا في التعليق المرضي انا قد سلمنا ان التخصيص يطلق على المعنيين المذكورين لكن لا نسلم ان المعتبر هو المعنى الثاني لا الاول بل الامر

بالعكس اما دريت ان المناسب بحال الواضع هو المعنى الاول فان الكلام لافهام ما في ضميره من يريد افهامه فالاصل فيه ان يكون لكل معنى

لفظ يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ عليه فينبغي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى الاول والا لم يفهم المراد فيفوت

الغرض من الوضع فقول التفتازاني ان هذا لا يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى ممنوع بل كل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ المشترك الا معنى

واحد وثانيهما هو المعارضة التي بينها بقوله ولان العموم الحقيقي كما مر شمول اللفظ للكثير الغير المحصور باعتبار وضع واحد فتحقق العموم

الحقيقي المذكور ههنا اي في المشترك منتف لتحقق الاوضاع المتعددة فيه فاين العموم ههنا لانك تعلم ان التعريف المذكور انما هو للعموم الحقيقي

قوله او يلزم الحمل على كل واحد من معاني المشترك ملا مجتمعة

فمنقول شرعي او عرفي خاص او عام فالتسمية الاعلام كلها منقولات

بين الاصوليين فضلا عن عموم المشترك لا يعتبر بوحدة الوضع فالحاصل ان العام على قسمين عام حقيقة كثير مختلف الحقائق كالمشترك وعام حقيقة كثير متفق
الحقائق كالعام الاصولي فافهم ولا عموم في المشترك مجازا ايضا معطوف على قوله ولا عموم فيه حقيقة لان المتنازع فيه اي مورد النزاع هو
الاستعمال اي استعمال المشترك في الكل بان يكون كل واحد من معانيه مرادا بالاستقلال ومناطا للحكم لا بان يكون كل واحد مرادا بالدخول
في الامر اي المعنى الثالث الذي يكون هو المراد والمناط للحكم على سبيل عموم المجاز بان يراد من المشترك معنى يعم الكل فذلك لانه ليس مما
يتنازع فيه بل هو مسلم عند الجميع كما يراد بالعين شيء مسمى بهذا الاسم فيكون معنى مجازيا وارادة المجموع في المشترك ليست الارادة كل واحد
من المعنيين اي ليس هذا المجموع يراد باللفظ حتى يدخل فيه كل واحد من المعنيين ولو سلم فليس من المتنازع فيه كذا في الحاشية فلا يتصور الاستعمال
اي استعمال المشترك في المعنيين بطريق التجوز بهذا الوجه اي الوجه المتنازع فيه الا بان يكون بين المعاني علاقة فيراد احدهما على انه موضوع
له فيكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة ويراد الآخر على انه يناسبه اي يناسب الموضوع له فيكون استعماله فيه على سبيل المجاز وهو جمع بين الحقيقة
والمجاز وليس من قبيل عموم المشترك الذي كلامنا فيه فيلزم الخلف ثم اعلم اولا ان الجمع بين الحقيقة والمجاز عبارة عن ان يستعمل اللفظ و
يراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد ثم الاسدين والاسود وتريد به السبع
والرجل الشجاع احدهما من حيث انه ليس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا
وثانيا ان في ذلك الجمع مما وقع النزاع بين صحته وعدمها والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى الوضعين اعني الوضع الشخصي الحقيقي والوضع النوعي المجازي بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا كذا في التلويح او استعمال
في المعنيين المجازيين لا يصح بالاجماع يعني استعمال المشترك في كل واحد منهما على انه معنى مجازي له بالاستقلال باطل بالاتفاق فلا تتوهم ان المجاز
كل واحد من معاني المشترك على انه مناسب للموضوع له لا يراد شيء منه على انه موضوع له حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك باطل ودليل انه باطل
بالاجماع ولا يراد الكل اي كل واحد على انه نفس الموضوع له لانه ح كان حقيقة لا مجازا والمفروض خلافه وهذا معنى قول الشارح لان التقدير
خلافه كذا اذ ثبت عدم العموم في المشترك لا حقيقة ولا مجازا انما اشار اليه اللهم الا ان يجوز العموم المجازي حيث التعليل ينادي على قوله اي قوله لا
حقيقة فهو لا اي وان لم يكن كذلك لنادى الى ذلك التجويز فقد الحاجة اليه اي الى قوله حقيقة ليس لنفي الجزء لقوله فانه اشارة الى ذلك لما مر من البرهان
القائم على نفي العموم المجازي من قول الشارح لان المتنازع فيه هو الاستعمال في الكل الخ فتامل قوله فمنقول آه اعلم ان اهل العرف لو
استعملوا اللفظ في المنقول اليه باعتبار الوضع الثاني يكون ذلك الاستعمال حقيقة وفيما نقل عنه مجازا وان كان الامر بحسب الوضع اللغوي
على العكس اي استعمال اللفظ في المنقول عنه حقيقة وفي المنقول اليه مجاز فان قيل ان النقل من خواص اي لوازم المجاز فمع انتفائه اي انتفاء النقل
لا يتصور كون الاطلاق على الاول اي المنقول عنه تجوزا وان متصلة كان ذلك الاطلاق بالنظر الى الوضع الثاني تقرير الوهم ان النقل من
المعنى الحقيقي من لوازم المجاز لعدم النقل في المعنى اللغوي منتف اما دريت ان اللغة اصل والنقل طار عليه فلهذا الانتقال منقول لغوي فلا يصح
كون المعنى اللغوي مجازا وان كان بالنظر الى الوضع الثاني وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلا يصح القول بكون المنقول
مجازا في المعنى اللغوي بحسب الوضع الثاني قيل اجيب لك بوجهين احدهما ما اشار اليه الشارح بقوله بعد التسليم تقريره انا لا نسلم كون النقل
من لوازم المجاز فان المجاز هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة سواء كان منقولا عن معنى آخر او لا فالاستعمال في المعنى اللغوي مجاز
بالنظر الى الوضع الثاني وان لم يكن منقولا الى المعنى اللغوي وثانيهما ما بينه بقوله ليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا اي حيث قال انه
حقيقة او مجاز باعتبار الوضع الثاني كذا في الحاشية مطلقهما بل مقيدهما اي المراد هو المقيد فيقال ههنا كونه حقيقة لغوية

خلافاً للجمهور ولا حقيقة ومجاز ولا بد من علاقة

او شرعية او عرفية وكذا المجاز كذا في الحاشية حاصله انا وان سلمنا ان النقل من لوازم المجاز لكنا نقول هو من لوازم المجاز المطلق
اي ما لا يكون موضوعا له بوضع من الاوضاع وليس من لوازم المجاز المقيد اي ما يكون بالنظر الى وضع خاص وان كان موضوعا بالنظر
الى الوضع الآخر وليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا الحقيقة المطلقة والمجاز المطلق بل الحقيقة المقيدة والمجاز المقيد **قوله** خلافا للجمهور
بعضها اي بعض الاعلام منقولات يعني كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان اخر بشرط المناسبة وجعلت اعلاما لها كالنار
شترا وبعضها مرتجلة اي وضعت لمعان اخر بلا مناسبة عندهم اي عند الجمهور وهو اي مذهب الجمهور الحق بشهادة الاستقراء فانه
يوجد المناسبة في بعض الاعلام دون بعض فينبغي ان يوضع بازاء كل منهما اسم على حدة كما يأتي عليك ان جعفر ا مرتجل غير منقول فانه
في الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما لشخص بالمناسبة بين الاول والثاني اللهم الا ان يحمل كلام سيبويه على الاعلام المشهورة او
يقال ان المراد من الكل هو الاكثر فادرك **قوله** ولا حقيقة ومجاز قال في الحاشية ظاهره اي ظاهر هذا التقسيم يقتضي ان يكون
اللفظ قبل الاستعمال حقيقة ومجازا العدم تقييد المصنف تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال لكن المشهور بين القوم ان اللفظ قبل الاستعمال لا
يكون حقيقة ولا مجازا اقول فلا بد من قيد الاستعمال بالنظر الى المشهور في تعريفهما اي تعريف الحقيقة والمجاز فالحقيقة عبارة عن
الكلمة المستعملة فيما وضعت له والمجاز عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وقيل القائل العلامة التفتازاني في التلويح هذا اي
اعتبار قيد الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين اي من غير قصد الاستعمال **قوله**
ولا بد من علاقة الخ والا اي وان لم يكن العلاقة ضرورية في المجاز فهو وضع جديد لما سلف من ان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع
له بلا علاقة وضع جديد وجملة الامر انه على تقدير عدم العلاقة في المجاز يلزم ان يكون المعنى المجازي موضوعا له فلم يبق مجازية بل
لزم كونه حقيقيا كالمرتجل هذا خلف ثم لما كان لقائل ان يقول ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في المنقول ان كان لصحة اطلاقه
على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كما في الحقيقة لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وهو كما ترى
وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كما في المجاز فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف لذلك
وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول
فازاحه الشارح بقوله اعلم ان اعتبار معنى العلاقة في المنقول للترجيح اي اولوية هذا الاسم على غيره من الاسماء وليس اعتباره لصحة اطلاقه على
افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم المحذور فوضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع لفظ
الجدار لها لوجود معنى الدبيب فالمناسبة مرعية ولا يلزم صحة اطلاقه على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة بهذا المعنى عدم جريان القياس في
اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان المخامرة ليس بمرعي في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل
لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا واعتبار معنى العلاقة في المجاز لصحة الاطلاق فيطلق على كل ما يوجد فيه
ذلك المعنى فلا يطلق تفريع على اعتبار معنى العلاقة في المنقول للترجيح لا لصحة الاطلاق لفظ الصلوة مثلا الذي هو منقول من الدعاء
الى الاركان المخصوصة لوجود معنى الدعاء فيها على كل ما فيه معنى الدعاء بخلاف لفظ الاسد هذا مبني على اعتبار معنى العلاقة في المجاز
لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد مجازا على كل ما يوجد فيه معنى الشجاعة وفسرها اي العلاقة المصححة للاطلاق لفظه بحقيقة في المجاز
باتصال المعنى الثاني اي بكون المعنى المجازي مناسبا بالاول اي الحقيقي وقد ضبطها اي العلاقة بعض المحققين هو صدر الشريعة حيث قال
في التوضيح في تسعة الكون عليه وذا كان المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم نحو قوله تعالى

وآتوا اليتامى اموالهم والأول اليه اذا كان المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في الزمان اللاحق عن حال اعتبار الحكم نحو قوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا او الاستعداد اذا كان المعنى الحقيقي حاصلا بالقوة لا بالفعل كما يقال المسكر للخمر التي اريقت والمقابلة اى المضادة كما يطلق السواد على البياض والجزئية اى كون احدهما جزأ والآخر كلا فيطلق اسم الكل على الجزء وبالعكس نحو الجمع للواحد والرقبة للعبد والحلول اى حصول الشئ في الشئ سواء كان بالناعتية او بالظرفية كحصول الجسم في المكان او الرحمة في الجنة كذا في الحاشية والسببية اى كون احدهما سببا والآخر مسببا فيطلق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبت وبالعكس نحو وينزل لكم من السماء رزقا والشرطية اى كون احدهما شرطا والآخر مشروطا فيطلق اسم الشرط على المشروط نحو قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم والوصفية اى الاشتراك في الوصف الذي له نوع اختصاص بالمعنى الحقيقي لا مطلق الوصف وهي اى الوصفية في الاستعارة كما يقال رأيت اسدا يرمي اذ فيه اشتراك المعنى الحقيقي اعني الحيوان المخصوص والمعنى المجازي في وصف الشجاعة الذي له زيادة اختصاص بالحيوان المخصوص وضبطها اى العلاقة ابن الحاجب في خمسة ووجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال ام لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا الذات واحدة او لا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر فان يستعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليه او بالعكس فالأول اليه والثاني امران لا اتصال بينهما بالذات ولا بهما في محل فان لم يكن لهما حال اشتركا فيها فلا علاقة بينهما وتلك الحال اما صورة محسوسة وهي التشكل او غيرها وهي الصفة الكون والأول والاشتراك في الشكل اى يكون المعنى المجازي مشابها للمعنى الحقيقي في الشكل كاطلاق الاسد على صورة الاسد المنقوشة على الجدار والاشتراك في صفة ظاهرة اى لابد ان يكون الوصف مشهورا له زيادة اختصاص بالمستعار منه كالشجاعة للاسد كذا في الحاشية والمجاورة اراد بها ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود في العقل او الخيال او غير ذلك مثل جرى الميزاب اى الماء والمشهور بين القوم انها اى العلاقة منحصرة في خمسة وعشرين نوعا ١ اطلاق اسم المسبب على السبب كاطلاق النبات على الغيث في قولنا امطرت السماء نباتا ٢ عكسه كاطلاق اسم الغيث على النبات في رعينا الغيث ٣ اطلاق الكل على الجزء كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم ٤ عكسه كالرقبة على الذات في قوله تعالى فتحرير رقبة ٥ اطلاق اللازم على الملزوم كالنطق على الدلالة في قولهم الحال ناطقة ٦ عكسه كشد الازار على الاعتزال من النساء في قول الشاعر ؎ قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم يعني اذا قصدوا المحاربة اعتزلوا من النساء ٧ اطلاق اسم المقيد على المطلق كاطلاق المشفر الذي هو شفة الابل على مطلق الشفة ٨ عكسه كاطلاق اليوم على يوم القيمة ٩ اطلاق اسم الخاص على العام ١٠ عكسه مثالهما غني عن البيان ١١ حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه نحو واسئل القرية اى اهلها ١٢ عكسه ١٣ اطلاق اسم المحل على الحال كاطلاق النادي على اهله الحال فيه في قوله تعالى فليدع ناديه ١٤ عكسه كاطلاق رحمة الله تعالى على الجنة التي تحل فيها الرحمة في قوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله ١٥ تسمية الشئ باسم ما يتعلق بالمجاورة نحو جرى الميزاب ١٦ الأول اليه ١٧ الكون عليه ١٨ اطلاق آلة الشئ عليه كاطلاق اللسان على الذكر في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين ١٩ اطلاق اسم الشئ على بدله كاطلاق اسم الدم على الدية ٢٠ النكرة في الاثبات للعموم نحو تمرة خير من جرادة ٢١ اطلاق اسم احد الضدين على الآخر كاطلاق البياض على السواد ٢٢ اطلاق المعرف باللام على الواحد ٢٣ الحذف مطلقا كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا ٢٤ الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ ٢٥ اطلاق المشبه به على المشبه كاطلاق الاسد على الشجاع ويسمى الاخير استعارة

فان كانت تشبيها فاستعارة والا فمجاز مرسل وحصروه في اربعة وعشرين نوعا

وما عداه مجازا مرسلا لارسال التشبيه فيه وبهذا المعنى قوله وواحد منها اي من الخمسة والعشرين الاستعارة وهو علاقة التشبيه و البواقي للمجاز المرسل اعلم ان بناء المجاز على قصد اللازم من الملزوم اي الانتقال من الملزوم الى اللازم وهو اي الملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبعه من جهة ان اليه الانتقال فان كانت الاصلية والفرعية من الجانبين اي يكون كل من الملزوم واللازم اصلا من وجه وفرعا من وجه يجري المجاز من الطرفين اي يجوز استعمال كل منهما في الآخر مجازا او لا اي وان لم يكن الاصلية والفرعية من الجانبين بل لا اي فلا يجري المجاز من الجانبين بل يجوز استعمال الاصل في الفرع مجازا دون العكس ومثال الاول كالجزء مع الكل فان الجزء تابع للكل بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل لتبعية فهم الجزء من ذلك اللفظ فيصح ان يطلق الكل ويراد به الجزء والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل من اللفظ الموضوع للجزء و مثال الثاني السبب المحض والمسبب فيصح استعمال اللفظ الموضوع للاول في الثاني دون العكس فيقع الطلاق بلفظ العتق اذ العتق موضوع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها ليس ملك المتعة مقصودا منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق هذا والتفصيل في كتب الاصول والمراد باللازم ههنا اي في مبحث المجاز ما ينتقل الذهن اليه من الملزوم في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كذا في الحاشية على ما بينه علماء الاصول والبيان خلافا للمنطقيين لان المعتبر عندهم اللازم البين بالمعنى الاخص كما هو الحق او الاعم كما هو عند الامام واما علماء الاصول والبيان فقد قالوا ان المعتبر فيه مطلق اللزوم الذهني بمعنى كونه بحيث يلزم من حصول المسمى في الذهن حصوله اما فورا او بعد التامل في القرائن او الامارات كذا في الحاشية **قوله** فان كانت تشبيها آه التشبيه في اللغة عبارة عن الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى بالدلالة مصدر قولك دللت فلانا كذا اذا هديته له والامر الاول هو المشبه والامر الثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه الشبه وهي تعم نحو قاتل زيد عمرا لان باب المفاعلة يدل على المشاركة وتعم نحو جاءني زيد وعمرو لان العطف ايضا يدل على المشاركة والتشبيه في الاصطلاح اي اصطلاح علماء البلاغة هو عبارة عن تلك الدلالة اي الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى بحيث لا تكون الدلالة المذكورة على وجه الاستعارة التحقيقية نحو رأيت اسدا في الحمام مثال للنفي فالاسد مستعار للرجل الشجاع ولا على وجه الاستعارة المكنية كما في انشبت المنية اظفارها هذا ايضا مثال للنفي والمنية من منى الشيء اي قدره سمي الموت بها لانه مقدر وانشبت اي علقت يعني اعلق الموت مخالبه فشبه المنية بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة واثبت للمنية الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال في السبع بدونها ولا على وجه التجريد وهو ههنا عبارة عن ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله فيها مبالغة لكماله فيها كما في لقيت بزيد الاسد حاصل الكلام ان الاستعارة التحقيقية والمكنية والتجريد وان كان فيه الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لكنها لا تسمى تشبيها في الاصطلاح هذا ودخله اي في التجريد خلاف السكاكي صاحب المفتاح لانه داخل في التشبيه الاصطلاحي عنده حيث قال لقيت بزيد الاسد من قبيل التشبيه بحذف اداة التشبيه فالتقدير لقيت بزيد كالاسد ونقلوا الها اي الدلالة المذكورة المسماة بالتشبيه في الاصطلاح نحو قولهم زيد اسد فانه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة فان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية وفي ذلك المثال المشبه مذكور فلا يكون استعارة هذا والتفصيل في شرح المفتاح وشرح التلخيص في آخر باب التشبيه **قوله** فاستعارة آه وهي اما مصرحة انما سميت بها لانه صرح فيها بالمشبه به او بذكر المشبه به الذي هو العمدة من اركان التشبيه بخلاف المكنية فانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه مع الاطلاق

اسم المشبه به على المشبه فان كان المستعار منه اسم جنس اي غير مشتق في هذا التفسير مراد ليس المراد باسم الجنس ما هو المعهود بل ما دل
على نفس الذات الصالحة لان يصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف فهي اي الاستعارة اصلية كالاسد اذا استعير
للرجل الشجاع والقتل اذا استعير للضرب الشديد فالاول اسم عين والثاني اسم معنى وكذا ما يكون متأولا باسم جنس كالعلم في نحو رأيت
حاتما وانما سميت اصلية لتحقق الاستعارة فيها بالاصالة لا تبعية شيء آخر كذا في شرح المفتاح والا اي وان لم يكن المستعار منه اسم
جنس فتبعية اي فالاستعارة تبعية كالفعل وما يشتق منه من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان
والآلة وكالحرف فالتشبيه في الاولين لمعنى المصدر وفي الثالث لمتعلق معناه وانما كانت تبعية لان الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه يقتضي
كون المشبه موصوفا بوجه الشبه وبكونه مشاركا للمشبه به في وجه الشبه والصالح للموصوفية هي الحقائق اي الامور المتقررة الثابتة
كقولك جسم ابيض وبياض صاف دون معاني الافعال والصفات المشتقة منها لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان في مفهومها او عروضه
لها ودون الحرف وهو ظاهر واما الموصوف في نحو شجاع باسل وجواد فياض وعالم نحرير فمحذوف اي رجل شجاع كذا ذكره القوم كذا
في المطول ثم ان المستعار له تقسيم آخر للمصرحة ان تحقق حسا او عقلا بان يكون المستعار له امرا معلوما يمكن ان ينص عليه ويشار اليه اشارة
حسية او عقلية فالحسي كالاسد للرجل الشجاع والعقلي كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اي الدين الحق وهو ملة الاسلام فتحقيقية
لتحقق معناها حسا او عقلا والا اي وان لم يتحقق المستعار له حسا او عقلا فتخييلية ثم لما فرغ الشارح عن التقسيم الى الاصلية والتبعية
باعتبار المستعار منه والتقسيم الى التحقيقية والتخييلية باعتبار المستعار له فشرع في تقسيم الاستعارة باعتبار آخر غير اعتبار الطرفين
فقال ثم ان لم تقترن بما يلائم المستعار له او منه فمطلقة لخلوها عن ملائم المشبه والمشبه به نحو عندي اسد والا فان قرنت بما
المستعار له فمجردة للتجرد عما يلائم المشبه به نحو قول ابن كثير غمر الرداء اي كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه
يصون الرداء ما يلقى عليه ثم وصفه بالغمر الذي يلائم العطاء دون الرداء وان قرن بما يلائم المستعار منه فمرشحة لترشيحها بما يلائم
المستعار منه نحو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعير الاشتراء للاستبدال والاختيار ثم
فرع عليها بما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة واما مكنية عطف على قوله اما مصرحة ان لم يصرح بشيء اي لم يذكر شيء من الاركان غير
المشبه ودل عليه بذكر ما يختص بالمشبه به نحو انشبت المنية اظفارها وزيد اسد قيل قائله علماء البيان تشبيه بليغ بحذف اداته
لان بناء الاستعارة على تناسي التشبيه وذكر المشبه مع المشبه به يدل على تذكره هذا التفصيل في التعليق المرضي قيل قائله علماء
الاصول استعارة والكناية لفظ لقصد معناه اي المعنى الاول اللازم معنى ثان ملزوم له اي للمعنى الاول فالانتقال في الكناية
يكون من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة وفي المجاز من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الغيث
الذي هو ملزوم النبت الى النبت هذا التعريف المذكور للكناية عند بعض علماء البيان وهو السكاكي صاحب المفتاح وقال الخطيب صاحب
التلخيص اللفظ المراد به لازم ما وضع له داخلا كان او خارجا فيه تلويح الى انه ليس المراد من اللازم ما يقابل الجزء بل المراد منه ما ينفك عما
وضع له سواء كان داخلا فيه كما في التضمن او خارجا عنه كما في الالتزام ان قامت قرينة على عدم ارادة الموضوع له فمجاز والا اي
وان لم تقم قرينة على عدم ارادة ما وضع له فكناية فمناط المجاز والكناية كليهما على الانتقال من الملزوم الى اللازم اذ اللازم ما هو لازم لا يدل
على الملزوم لجواز ان يكون اللازم عاما من الملزوم فلا يحصل الانتقال من اللازم الى الملزوم كما هو مزعوم السكاكي ولما كان
يتوهم ان في الكناية والمجاز يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يبق بينهما فرق فدفعه بقوله لان ارادة الموضوع له
جائزة في الكناية فارادة طول النجاد تصح مع ارادة طول القامة دون المجاز فانه لا يصح فيه ارادة المعنى الحقيقي فلا يجوز في قولنا

له اي هذا التعريف ... من خصائص الاسد ١٢
له اي الذي هو لازم لطول القامة ١٢ ملزوم الاسد

ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انواعها وعلامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل واستعمال اللفظ في بعض المعنى كالدابة على الحمار

رأيت اسدا في الحمام اذ اريد بالاسد معناه الحقيقي اعني الحيوان المفترس فلا بد في المجاز من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فلو انتفى هذه القرينة انتفى المجاز فافهم قوله ولا يشترط سماع الجزئيات الخ يعني انه لا اعتبار في التجوز لوجود الاتصال اي العلاقة المعلوم نوعه في استعمال العرب فكانهم حكموا بانه كلما وجد تلك العلاقة جاز استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وهذا اي اعتبار العلاقة الكلية معنى قولهم في المجاز وضع نوعي هو اي الوضع النوعي مناط صحة الاستعمال ولا يعتبر الاتصال الشخصي اي لا يشترط اعتبار العلاقة بشخصها حتى يجب النقل بعينه عن اهل اللغة في آحاد المجاز كما قيل اي قال فئة قليلة انه لا يجوز اطلاق لفظ في معنى مجازي الا بعد ان يعلم ان العرب يستعملونه في ذلك كما تجوز الا في الحقيقة مستندا اي متمسكا بان النخلة لا تطلق على غير الانسان الطويل مع انه وجد المجاز لمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة اسم النخلة على غير الانسان للمشابهة في الطول والتالي باطل لما رأيت ان النخلة لا تطلق على غيره فكذا المقدم ثم اجاب الشارح عن ذلك الاستناد بقوله ولم يعلم اي ذلك القائل المفهوم من قوله قيل ان عدم الاطلاق اي عدم اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل انما هو لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف كما بينه بقوله لفوت المشابهة فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة اي كاختصاص الشجاعة بالاسد ولما كان يتوجه عليه ان الطول له مزيد اختصاص بالنخلة والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل والتالي باطل فالمقدم مثله واذن لزم صحة اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل وهو كما ترى فتم الاستناد وسقط الجواب ازاحه بقوله ولعل الجامع اي اخص الاوصاف الجامع بين المشبه والمشبه به ليس مجرد الطول حتى يتوجه ما ذكر انفا بل الجامع هو الطول مع فروع اي اغصان في اعالي النخلة وتمايل فيها فحاصله ان الوصف الجامع في استعارة النخلة ليس هو الطول فقط حتى يصح استعارتها لكل طويل بل هو الطول مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها فكما ان على رأس النخلة فروعا واغصانا مائلة الى الارض كذلك على رأس الانسان الطويل شعورا مائلة اليها وهذا المجموع لا يوجد في غير الانسان الطويل فلا يصح استعارتها له وانما يوجد في الانسان الطويل فيصح استعارتها له ... بالفاطة انت تعلم ان ... اذ ح يلزم ان لا يصح استعارة النخلة الا للانسان طويل يكون على رأسه شعور طويلة مائلة الى الارض وهو كما ترى فانه يصح اطلاقها على انسان طويل سواء كان على رأسه شعور ام لا فالحق ان يقال كما ان في النخلة طولا واغصانا كذلك في الانسان الطويل طولا وبدنا كالاغصان وهذا المجموع لا يوجد في غير ذلك الانسان لكن يبقى ههنا كلام آخر وهو انه يلزم ان يجوز استعمال النخلة في شجر آخر مثلها مع انه لا يوجد في كلامهم فتامل كذا في الحاشية لا يبعد ان يقال ان النخلة لا تثمر حتى ان تميل الى نخلة اخرى فكانها عاشقة عليها ولعل هذا لا يوجد في شجر آخر والثاني من خواص النخلة انها تهلك اذا قطعت رأس اغصانها كما نقل عن بعض اصحاب الفلاحة فافهم والدليل على المختار اي على المذهب المختار من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها الى الاستعارات البديعة التي لم تسمع باعيانها اي باشخاصها من اهل اللغة من فنون البلاغة التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يعتبر نوع العلاقة بل يشترط شخصها لما كان اختراع الاستعارات البديعة الغريبة من شعب البلاغة واللازم باطل فالملزوم مثله باجماع المحققين واتفاق الراسخين قوله وعلامة المجاز الخ اقول يعرف المجاز بتصريح اهل اللغة باسمه كقولهم هذا اللفظ مجاز او بحده كقولهم هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له وبصحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار وبالتفصيل انه اذا علم ان اللفظ معنى حقيقيا ثم اطلق على معنى آخر بان يكون اطلاقه على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى مستحيلا فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقي للحمار ثم

النقل والمجاز اولى من الاشتراك لحصول الفهم فيهما اوفهما من النقل والمجاز بالذات انما هو في الاسم

اطلق على البليد حمار حقيقة فالاطلاق عليه يستحيل ويصح نفيه عنه بان البليد ليس بحمار فاذا قيل انه حمار فيعلم انه مجاز ومنها تبادر الغير وهو المعنى المجازي عند التجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الاصلي على عكس الحقيقة متعلق بقوله بصحة النفي وبقوله تبادر الغير فاني ان علامة الحقيقة عدم صحة النفي في نفس الامر ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان حقيقة وعدم تبادر المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة وعلامة المجاز اطلاقه على بعض معناه اي بعض افراد معنى الحقيقي كالدابة اي كاطلاق الدابة الموضوعة لما يدب على الارض على الحمار لانه من بعض افراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير موضوع لهذا المخصوص واما اذا اطلقت عليه باعتبار مجرد انه يدب على الارض مع قطع اللحاظ عن كونه من افراده فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظ **قوله** النقل والمجاز آه قال المصنف في الحاشية المنهية منه لا على اولوية النقل والمجاز من المشترك لانهما اي النقل والمجاز اغلب اكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى قيل ان شطرا من اللغة في المجاز والمظنون فيه اشارة الى ان الاستقراء يفيد الظن بالقضية الكلية لا الجزم بها الحاق المشكوك بالاعم الاغلب يعني اذا علم ان اكثر افراد شيء كذا فالظن يحكم في المتردد في كونه مجازا او مشتركا انه مجاز ويلحقه به لكونهما اغلب وعلى هذا القياس حال النقل وايضا ان المجاز قد يكون ابلغ اي من الحقيقة المعلومة فما ظنك بالحقيقة المترددة كما في ما نحن فيه يعني انه اولى بالترجيح عليها فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من شاب فانه شبه الشيب في بياضه وانارته بشواظ النار وشبه ظهور الشيب وانتشاره في الشعر باشتعال النار ثم اخرج الكلام مخرج الاستعارة فكانه صار الكلام واشتعل الشيب في الراس ثم اسند الاشتعال الى الراس الذي هو محل الشيب مبالغة وجعل الشيب مميزا ايضا تماما للمقصود فحصل فيه مجازان احدهما اللغوي حيث استعير شواظ النار للشيب وثانيهما المجاز العقلي في الاسناد حيث اسند اشتعل الى الراس لا الى الشيب وايضا ان الاشتراك عطف على قوله لان المجاز فهو وجه آخر لاولوية النقل والمجاز عن الاشتراك مخل بالتفاهم عند خفاء القرينة على خلاف النقل والمجاز فانه يحمل المخاطب عند عدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي على المعنى المجازي والاصلي الحقيقة وكذلك المنقول فيه ان المشترك غير مخل بالتفاهم عند وجود القرينة واما عند عدمها فهو والمجاز سيان انت تعلم ان القرينة مشروطة في المجاز فاذا عدمت تعينت الحقيقة للارادة بخلاف المشترك فانه لا يشترط القرينة فيه فيخل بالتفاهم فافهم ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت متعارفة فهي اولى من المجاز بالاتفاق وان كانت الحقيقة متروكة فالمجاز اولى من الحقيقة بالاتفاق وان كانت الحقيقة مستعملة مع تعارف المجاز اي غلبة في التعامل عند مشائخ بلخ وفي التفاهم عند البعض فلو حلف ان لا ياكل لحما فبحسب التفاهم يقع على لحم الآدمي والخنزير بخلاف التعامل فقد قيل المجاز اولى هذا عند الصاحبين محمد وابي يوسف ووجه تمسكهما ان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط عن درجة الاعتبار بمنزلة المهجور فيترك ضرورة انت تعلم ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وهي هٰهنا الاستعمال فيكون في حد التعارض وقال امامنا ابو حنيفة رح الحقيقة اولى من المجاز لان الاصل اي الحقيقة لا يترك الا بالضرورة وهي كون الحقيقة متروكة وظاهر ان هذه الضرورة منتفية فيما نحن فيه اذ الكلام في كون الحقيقة مستعملة مع تعارف المجاز **قوله** والمجاز اولى آه لانه اي المجاز ابلغ واوسع في الكلام ولانه اكثر وجودا من النقل فيكون اولى منه كاللفظ حين دورانه بين المجاز والنقل يكون محمولا على المجاز اعلم ان الامر الداعي الى المجاز اما لفظي او هو ما يورث اللفظ حسنا عرضيا او معنوي وهو ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فالاول منه بقوله قد يكون اختصاص لفظ المجاز فربما يكون لفظ الحقيقة ركيكا كالخنفقيق بمعنى الرجل السخي والمراة القوية القلب ولفظ المجاز غير ركيك كما تقول رأيت حاتما او صالحة للشعر بان لا يكون الشعر موزونا باستعمال لفظ الحقيقة ويكون موزونا باستعمال لفظ المجاز او صنائع البديع كالتجنيس فربما

واما الفعل وسائر المشتقات والادوات فانما يوجد فيها بالتبعية ونتكلم (؟) تنشط

يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة كقولهم البدعة شرك الشرك والسجع فاذا كان السجع والباعث الاسد والعدو فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع هكذا في التوضيح والمقابلة كقول الشاعر ع ضحك المشيب برأسه فبكى ٭ وغيرها كالمطابقة والقلب والترصيع والثاني ذكره بقوله وقد يكون اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم او التحقير كاستعارة البق وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات او الترهيب كاستعارة السم لبعض المطعومات او لتهذيب او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من رأيت شجاعا هكذا في التوضيح او تلطف الكلام اي قد يكون الداعي الى المجاز تلطف الكلام فهو منصوب معطوف على قوله اختصاص لفظه كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد ليفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقته اي مطابقة الكلام لتمام المراد وهو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة وخفائه وهذا لا يتصور بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم وضوحا وخفاء فاذا قصد المطابقة لتمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ثم لما كان لقائل ان يقول ان عدم حصول الدواعي المذكورة من الحقيقة مسلم لكن تعين طريق حصولها من المجاز كما هو المدعي في حيز المنع فانه لم لا يجوز حصولها من المنقولات دفعه بقوله وهذه المعاني كما قد لا تحصل من الحقيقة لا تحصل من المنقولات وتقرير الدفع غني عن الشرح **قوله اما الفعل** الخ لان المجاز في الفعل والمشتقات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة بتبعية وقوعه اي وقوع المجاز في المبادي كما يقال الدال ناطق فاستعير النطق الذي هو المبدأ للناطق اولا للدلالة التي هي مبدأ الدال ثم استعير الناطق المشتق للدال وكذلك المجاز في الادوات يتحقق بعد الوقوع اي وقوع المجاز في المتعلق كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل الذي هو متعلق معناه اي معنى اللام للتعقيب متعلق بقوله يستعار ثم بواسطتها اي بواسطة هذه الاستعارة استعير اللام له اي للتعقيب نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانه شبه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية الذي هو المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والعرضية وتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص هذا ما ذكرنا في التعليق المرضي والمراد بمتعلق معناه اي معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه اي الابتداء والانتهاء والظرفية ليست معانيها اي معاني الحروف والا لكانت اسماء لا حروفا فان الابتداء مثلا مستقل والحرف غير مستقل والثاني باطل فالمقدم مثله بل انما هي اي الابتداء والانتهاء والظرفية متعلقات معانيها اي معاني الحروف من حيث تعليلية انها اي معاني الحروف راجعة اليها اي الى الابتداء وغيره بنوع استلزام هو استلزام المقيد للمطلق اذ معاني الحروف غير مستقلة آلة لملاحظة غيرها كالسير مثلا فهو ابتداء مقيد بخلاف مفهوم لفظ الابتداء فانه معنى مستقل قال الامام فخر الدين الرازي رح المجاز بالذات اي بلا اعتبار امر آخر كالوصف هكذا في الحاشية لا يوجد في الاعلام ورد عليه المصنف تبعا لحجة الاسلام محمد الغزالي رح فانه يقول قد يدخل المجاز في الاعلام ايضا فيما نقل عنه في الحاشية المنقولة عن المصنف بانه ما ذا يقول في مثل قولهم لكل فرعون اي مبطل موسى اي محق وكقولهم هذا سيبويه اي نحوي كامل كسيبويه في النحوية تأمل اشارة الى الجواب الذي ذكره في الحاشية بقوله والجواب ان ههنا ليس مجازا بالذات بل بانه

ثم اتحاد المعنى مرادفة وكذلك واتم لتكثر الوسائل والتوسع في مجال البدائع

دلالتها على وصف مشهور مجملا باعتباره كالجنس المشترك بين الافراد المتبارزة وغيرها انتهى قوله مع اتحاد المعنى آه لما كان يتوهم
ان يتوهم ان تعريف الترادف بتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى غير مانع فان اللفظين المشتركين في المعنى التضمني كالانسان والفرس المشتركين
في الحيوان او المشتركين في الالتزامي كالنار والشمس المشتركين في الحرارة يصدق عليهما ذلك التعريف مع انهما ليسا بمترادفين دفعه
بقوله المراد به اي بالمعنى ما وضع له لا جزؤه ولا الخارج عنه حتى يتم التوهم فخرج عن تعريف الترادف اللفظان المشتركان في غيره
اي غير الموضوع له وهو الجزء والخارج فتفصيل الدفع ان اللفظين المشتركين في المعنى التضمني والالتزامي لا يصدق عليهما التعريف
المذكور لعدم اتحادهما وضعا لان الدلالة على الجزء ليست من جهة انه موضوع له بل انما الدلالة عليه من حيث انه جزء الموضوع له وكذا
الدلالة على الخارج فالتعريف مانع البتة قال المحقق في الحاشية وهو اي المترادف بخلاف التابع فان التابع لا يستقل بالافادة بدون
المتبوع بل هو اي التابع مهمل وايضا فرق آخر بين الترادف والتابع وهو انه يشترط في التابع ان يكون على زنة المتبوع
كشيطان وليطان بخلاف المرادف فانه لا يشترط فيه ذلك هذا كلامه اي كلام المحقق في الحاشية ونحو عطشان ونطشان فان
نطشان لا يفرد بالذكر ولو افرد لم يدل على شيء اصلا بخلاف عطشان قال ابن دريد استشهادا على ذلك سألت ابا حاتم عن معنى قولهم
عطشان نطشان فقال ما ادري ما هو بخلاف عطشان فانه يدل على معناه والتاكيد المعنوي والحد والمحدود ايضا بخلافه اي بخلاف المرادف
اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة فانه يدل على عدة اشياء معلومة بصورة على حدة مفصلة بخلاف المحدود فانه يدل على امر
واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية فلا اتحاد بينهما من كل وجه للفرق بين الاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه
ومن ههنا ظهر عدم الترادف بينهما وبطل ما زعم من ان بينهما ترادفا فاتضح قبح ما لا يتبدل لفظ بلفظ جلي وامر التاكيد ظاهر فانه لا
بد في الترادف من الاتحاد في المعنى وفي التاكيد المعنوي نحو جاء زيد نفسه ليس ذلك الاتحاد بل لا اتحاد هناك في المصداق واما التاكيد
اللفظي فامره اظهر اذ لا بد في الترادف من التخالف في اللفظ وهو مفقود في التاكيد اللفظي نحو جاء زيد زيد قوله لتكثر الوسائل الى فائدة
ما في الضمير فان بعض الالفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه الافادة والاستفادة بالبعض دون البعض وبعض الالفاظ قد يكون
مرا على بعض الالسنة وكريها لاذان بعض السامعين وحلوا ومنشطا للبعض فيترك البعض ويختار البعض الآخر اختلفوا في وقوع الترادف
بل هو واقع في اللغة ام لا فقيل لا يقع لخلو الوضع عن الفائدة تقريره انه لو كان الترادف واقعا لكان وضع احد اللفظين عبثا و
خاليا عن الفائدة واللازم باطل فان تجويز العبث على الواضع الحكيم غير جائز فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها بقوله لان لو حصل
من الترادف فيكفي احدهما للافهام فلا فائدة لوضع الآخر وما ظن منه اي من الترادف فهو ليس منه بل هو من باب اختلاف الذات
والصفة بان يكون احد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر لصفة تلك الذات كالانسان والضاحك او من باب اختلاف الذات و
صفتها اي صفة الصفة كالانسان والفصيح لان الفصاحة صفة التكلم الذي هو صفة الانسان او من باب اختلاف الصفة وصفة
الصفة كالمنشي والكاتب او من باب اختلاف الصفة وصفتها اي صفة الصفة كالمتكلم والفصيح وكذا الجزء والصفة والجزء وصفة الصفة كالناطق و
الكاتب وكالناطق والفصيح فالاصح وقوعه اي وقوع الترادف كالجلوس والقعود والليث والغضنفر والاسد والغضنفر للحيوان المخصوص فيدل على اي
على وقوع الترادف الاصل على الاستقراء بالنقض والفائدة اي فائدة الترادف التوسيع فلا تضييق في التعبير اي تعبير المقصود لتكثير الذرائع
الوسائل جمع وسيلة الى ادراك المقصود وقد مرت تفصيله فيما سلف فتذكر والفائدة تيسير النظم ان قد يصلح احد المترادفين للقافية او لوزن الشعر
... وتيسير النثر بما يصلح احدهما للسجع دون الآخر ... مثاله ... على ... في ... مع اختلاف المعنى ...

ولا يجب فيه قيام كل مقام الآخر وان كانا من لغة فان صحة الضم من العوارض يصح صلى عليه ولا دعا عليه هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه و المركب ان صح السكوت عليه فتام خبر وقضية ان قصد به الحكاية عن الواقع

ان يسمى التجنيس باحدهما دون الآخر نحو قول ابي تمام شعر مامات من كرم الزمان فانه يحيى لدى يحيى بن عبد الله وكثير ذلك اشتهر في الجزء المقفى في البديع قيم لفظ الحنطة مقام البر لفات السجع و[illegible] دون غيره فظلم قوله ولا يجب آه قال المصنف في الحاشية فلا يجب صحة اقامة كل من المترادفين مقام الآخر ففي حال التعداد من غير عامل ملفوظ او مقدر يصح اتفاقا ولا يجب اتفاقا واما في حال التركيب مع العامل المعمول او غيرها من المتعلقات فقيل يجب اي اذا استدعيه وراج كذا في الحاشية وهو الاصح عند ابن الحاجب وقيل لا يجب بل قد يمتنع وان كانا من لغة واحدة و آثره البيضاوي في المنهاج وصححه الامام الرازي رحمه الله في المحصول وقيل يجب ان كانا اي المترادفان من لغة واحدة والا فلا يجب بل يمتنع اقول لا اخفاء في ان المدعي لو كان نفس الصحة في الجملة اي في بعض المواد فلا يتصور فيه خلاف نزع للاتفاق عليها ولذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها اي كليا متحققا في جميع المواد فمن قال يجب بها اي وجوب الصحة استدل بانها اي الصحة لو امتنعت لكان الامتناع لمانع بالضرورة وهو اي المانع اما من تلقاء جانب المعنى وهو باطل لانه اي المعنى واحد فيهما اي في المترادفين والا لزم الخلف والمانع من تلقاء التركيب وهو ايضا منتف لانه لا حجر لا بأس فيه اي في التركيب اذ صح التركيب فالمقصود والمترادف فان سيان في هذه الافادة والماهيات التركيبية موضوعات باوضاع نوعية ولم يشترط فيها ان يكون المحكوم عليه لفظا وغيره فالتركيب ما هو لا حجر فيه ذلك معلوم من اللغة واختار المكلف تبعا للامام الرازي انه لا يجب الصحة وان كانا من لغة واحدة فان اصناف البديع قد تحصل باحدهما اي احد المترادفين فقط فيصح ضم ذلك المترادف في التركيب دون الآخر اما دريت ان السجع يحصل في قولك ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت ولو قيل ما البعد ما انقضى وما اقرب ما هو مستقبل لفات السجع حينما فصحة الضم من العوارض اللاحقة للالفاظ دون المعاني بامور خارجة تتعلق باللاحقة تفصيلا لا بنفس اللفظ والمعنى في المترادف وان لم تمنع اقامة احد المترادفين مقام الآخر لكن صحة الضم بحسب متعارفهم اهل اللغة من عوارض الالفاظ بامور خارجة عن المعنى واللفظ فيصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة من الاقامة في بعض المقام ويؤيده قولهم صلى الله عليه لا يقولون في موضعه دعا عليه اذ استعمال الدعا مع كلمة على يفيد الضرر بخلاف الصلوة يعني كلمة على اذا اقترنت بالدعا كانت للضرر كما ان اللام معه للانتفاع نحو دعا له وليست للضرر اذا كانت مقارنة للصلوة ومن هاهنا ظهر الجواب عن استدلال القائلين بوجوب الاقامة فان المانع لا ينحصر فيما ذكره المستدل من تلقاء المعنى والتركيب اذ في اصناف البديع كالتجنيس والوزن وغيرهما مما يقتضي ضم احدهما ومنع الآخر ايضا من موانعه كذا في الحاشية قوله بل بين المفرد آه الجمهور على نفيه اي نفي الترادف بين المفرد والمركب وزعم البعض انه متحقق اذ لا فرق بين العدم وسلب الكون وكذا بين الانسان والحيوان الناطق ويستدل على مذهب الجمهور بوجهين احدهما قولنا بنا على احتمال اتحاد نوع الوضع في الترادف في المفرد وضع شخصي وفي المركب وضع نوعي فاختلاف الوضعين يقتضي نفي الترادف بينهما وثانيهما قوله او للتفاوت بينهما اي بين المفرد والمركب بالاجمال في المفرد والتفصيل في المركب وهذا اي الثاني وجه حسن سديد بالنسبة الى الوجه الاول لان وضع المفرد ايضا كوضع المركب قد يكون نوعيا كما في المشتقات فالقطع عرق الفرق بين وضعيهما فادرك

قوله ان قصد به الحكاية آه الواقع المذكور في المتن هو المحكي عنه المشهور انه اي المحكي عنه عبارة عن النسبة الخبرية باعتبار تحققها في نفسها اي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض ولهذا اي لكون المحكي عنه عبارة عن تلك النسبة قال المحقق الدواني في شرح

للتهذيب لا يجب التغاير بين الحكاية والمحكي عنه بالذات بل يكفي التغاير بينهما بالاعتبار واستدل عليه بقوله لان الفاء للتعليل النسبة لو وجد
في خصوص لحاظ العقل وهو مرتبة الحكاية ان كانت تلك النسبة موجودة في نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية اي في لحاظ العقل
وهذه مرتبة المحكي عنها كانت النسبة المذكورة صادقة والا اي ان لم تكن موجودة في نفسها بدون تلك الخصوصية فكاذبة فظهر ان
الفرق بين الحكاية والمحكي عنها بالاعتبار فهذا المذكور معنى قولهم المعتبر في صدق العقود اي القضايا مطابقة نسبتها اي النسبة
العقود الذهنية اي الموجودة في خصوص لحاظ العقل للنسبة الخارجية اي المتحققة في حد نفسها مع عزل النظر عن تلك الخصوصية
تقرير المرام ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لا بد ان
يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لم يكن وتلك النسبة هو الواقع والخارج ونفس الامر هنا والتفصيل في التعليق المرضي
قوله لما كان لمتوهم ان يتوهم ان النسبة ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية فكيف يصح تحققها في الخارج حتى
يستقيم مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ازاحه بقوله والمراد بالنسبة الخارجية الخارج عن خصوص اللحاظ وتعمل الذهن يعني يكون تحققها
مع قطع النظر عن اللحظ وليس المراد الخارج عن المشاعر حتى يتم ذلك التوهم لا يعني ليس المراد بالنسبة الخارجية ما توهم ازاحة لذلك التوهم وما توهم هو
العلامة القوشجي والمحقق التفتازاني ان الخارج ظرف نفس النسبة لا اي ليس ظرفا لوجودها فلا يلزم وجود النسبة في الخارج اما دريت ان الوجود
الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه لا مرية في انه يلزم من كون الخارج ظرفا لنفس النسبة كونه ظرفا لوجودها فان قلت
للنفي المذكور في قوله لا ما يتوهم الوجود ونفس صيرورة الذات في ظرف ما خارجا كان او ذهنا يعني جعل الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها انما
لا يحصل له عند المحصلين اذ وجود النسبة ليس الا بالمعنى المصدري المعبر عنه في الفارسية ببودن فصيرورة النسبة في الخارج هو وجودها فيه فكيف ينسلخ
اي ينفك الوجود عنها اي عن النسبة فيه اي في ظرف ما فلزم وجود النسبة في الخارج وهو كما ترى فسقط الازاحة وبقي التوهم كما كان
وما اتفق عليه ارباب التحقيق منهم المحقق الزاهد الهروي هو ان المحكي عنه مصداق الحمل فيه اشارة الى انهما متحدان عند ارباب التحقيق في العقود اي القضايا
الحملية كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية بانه اي الموضوع هو المحمول هذا في الموجبة او ليس الموضوع هو المحمول هذا في السالبة
وهذه الحيثية اشارة الى قوله بحيث يصح آه تختلف باختلاف نحو اي خصوصية الحمل ففي حمل الذاتيات كقولنا الانسان حيوان يكون المحكي عنه نفس
الذات من حيث هي بمعنى تقرر الموضوع من دون اعتبار حيثية زائدة وفي حمل الوجود كقولنا الانسان موجود يكون ذات الموضوع من حيث استناده الى الجاعل
وفي حمل الاوصاف العينية كقولنا الجسم ابيض يكون المحكي عنه ذات الجسم مع مبدأ المحمول وهو البياض الحال فيه هذا والتفصيل في
التعليق المرضي وسيجئ تفصيله اي في مبحث التصديقات ان شاء الله تعالى فمعنى قولنا زيد قائم في نفس الامر انه في نفسه على حيثية هي مبدأ اي منشأ
لانتزاع القيام عنه اي عن زيد وان لم يكن ثمه فارض ولا فرض والمحكي عنه في العقود الشرطية هو كون النسبتين اللتين احدهما في المقدم
والاخرى منهما في التالي في انفسهما على حيثية بها صحة الحكم بالاتصال في المتصلة او الانفصال في المنفصلة وهذه الحيثية اي الحيثية التي بها
صحة الحكم آه ايضا مختلفة باختلاف نحو الاتصال او الانفصال من بيان للاختلاف اللزومي والعنادي والاتفاقي فالمحكي عنه في المتصلة
هو كون المقدم بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما او اتفاقا او عدمه كذلك في المنفصلة هو كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه فعلى
اي على ما اتفق عليه ارباب التحقيق يجب التغاير الذاتي بين الحكاية والمحكي عنها واستدل عليه بقوله فان الحكاية نفس مفهوم القضية لا حقيقتها لان
حقيقة القضية ما يصح ان يتعلق به التصديق وهو المحكوم عليه وبه بشرط كون النسبة الرابطة متوسطة بينهما عارضة لها فخارجة عن متعلق
التصديق فتامل كذا في الحاشية والنسبة معتبرة في المفهوم اي مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها اي مصداق القضية وهي
اي النسبة خارجة عنه اي عن مصداق القضية لان المصداق في الحملية امر يكون بحيث يصح عنه الحكاية بالايجاب او السلب في الامر قد يكون

	فمن ثمه يوصف بالصدق والكذب ضرورة	

نفس تقرر الموضوع مع قطع النظر عن اعتبار امر آخر فرضا اي او انتزاعي وقد يكون تقرر الموضوع بحيث يتصف بهذا المحمول اي بكون منشأ اليه
فرضيا منتزعا منه وبهذا عال الشرطيات على ما عرفت آنفا قوله ومن ثمه يوصف آه فان مناط الاتصاف بهما اي بالصدق والكذب في الحكاية
او النقاش اي ان المنقوش مثلا اي صورة في اللوح من غير ان يقصد به اي بالنقش الحكاية اي الحكاية عن شيء لا يجري عليها اي على النقاش للاعتراض
بعدم المطابقة اي بان هذا النقش غير مطابق للواقع وذلك لان كل نقش فهو في مرتبة ذاته نقش لا عيب فيه على خلاف ما اذا قصد الحكاية
اي على النقش الحكاية عن صورة زيد مثلا وانه يجري عليه الاعتراض بعدم المطابقة فالصدق عبارة عن مطابقة الحكاية لما يحكى عنه والكذب
عبارة عن عدمها اي عدم المطابقة مما ذكرنا اي المطابقة فظهر ان مناط الاتصاف بالصدق والكذب الحكاية فالقضية لاشتمالها
على الحكاية عن الواقع تتصف بالصدق والكذب فلا سبيل للعلوم التصورية اليهما اي الى الصدق والكذب لعدم الحكاية فيهما وما اي التي
التي يجري فيها اي في العلوم التصورية وتختص بها اي بتلك العلوم هي المطابقة لما قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان انما
تختص هذه المطابقة بالعلوم التصورية ولم تجر في العلوم التصديقية لاخذ لفظ التصور في تفسير تلك المطابقة واما بمعنى مطابقة الصورة لما
لا اي للذي الصورة فهي تعم الكل اي جميع التصورات والتصديقات صادقة كانت او كاذبة فان الصورة التصديقية كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم وتوضيحه ان تلك المطابقة عبارة عن كون الشيء بحيث
ينكشف به شيء فالمطابق بالكسر ما ينكشف به الشيء والمطابق بالفتح ما ينكشف فلما كان مبدأ الانكشاف هي الصورة قالوا المطابقة كون الشيء
بحيث له هي صورة وعلى هذا المعنى جميع التصورات والتصديقات مطابقة سواء كانت صادقة او كاذبة فانها كلها مبدأ الانكشاف
معلومها سواء تحققت تلك المعلومات او لا فلا سبيل لعدم المطابقة في شيء منها وهذا معنى قول الشارح ولا سبيل لمقابلها اي مقابل تلك المطابقة
وهو عدم المطابقة لما هي صورة له الى شيء من العلوم اذ كل صورة تصورية والتصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له كما لا يخفى
اي من كون كل صورة مطابقة لذيها يستقيم قولهم كل موجود ذهني موجود في نفس الامر فان كل صورة مطابقة لذيها وكونها في نفسها
عبارة عن كونها مطابقة للمعلوم اعني ذي الصورة فتكون موجودة في نفس الامر ويستقيم ايضا قولهم انها اي نفس الامر عبارة عما يفهم
من القول بان الامر كذا في نفسه وذلك لان معنى كون الامر كذا في نفسه يرجع في الصور الذهنية الى انها مطابقة لمعلوماتها سواء
كانت تلك الصورة تصورية او تصديقية كما قال في الحاشية وتحقيقه ان الصورة الذهنية بما هي هيئة تصورية كانت او تصديقية
كونها في نفسها عبارة عن مطابقتها للمعلوم اذ كونها في نفسها هو وجودها في نفسها مع قطع النظر عن خصوصيتها وملاحظتها ايا ما انتهى
كما هو الحق اي كون نفس الامر عبارة عما يفهم من القول الخ هو الحق وهذا المعنى اي معنى نفس الامر ليس مغايرا لما تلونا عليك في المعلومات
بل بعينه تفصيله ان الصورة العلمية التصديقية من حيث انها صورة تصديقية حاكية عن الواقع اعني المعلوم التصديقي فمعنى كونها في
نفسها كون موضوعها في نفسه بحيث اخذ المحمول عنه فمعنى قولهم الامر كذا في نفسه يرجع في القضايا بما هي حكاية الى المحكي عنها بالمعنى
الذي ذكرناه سابقا وهو ان المحكي عنه في العقود الحملية هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية بانه هو المحمول وفي العقود الشرطية
الخ وبالجملة كون الصور الذهنية حكاية معتبرة في التصديقات بخصوصها دون الصور الذهنية مطلقا تصورية كانت او تصديقية
من حيث انها صور بخصوصها فاعلم ذلك وقد يقال انها اي نفس الامر عبارة عن المبادي العالية اي العقول المجردة وعليه يبنى على
كون نفس الامر عبارة عن المبادي العالية ان قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر صادق بلا ارتياب مع انه تعالى ليس بموجود
فيها اي في المبادي العالية بنفسه اي بحقيقته القاهرة وتشخصه الحق وتحقيقه انه لو كان الباري تعالى موجودا في المبادي العالية بنفسه

قوله الفجر في كلامي هذا كاذب ليس بخبر بل الحكاية عن نفسه غير معقولة

او معتقد الوجود تعالى وتمامه خبره فهم منه بعد ذلك الايراد بقوله فيه ان انقطاع وجوده تعالى بنفسه فيها اي في المبادي العالية
الايجب ان لا يكون هذا العقد اي قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر موجودا فيها كيف وهو اي ذلك العقد من عقائدنا الحقة
فيها اي في الاذهان العالية فلا يحكم بالاذهان العالية يعني يكون حصوله في تلك الاذهان بالطريق الاولى فتدبر في الحاشية
فيه اشارة الى التي يمكن ان يقال ان الكلام في ان الله تعالى موجود بنفسه في نفس الامر ولو كانت هي عبارة عن المبادي العالية
لم يصدق ذلك الحكم اذ هو سبحانه ليس موجودا بنفسه فيها وجودا عنوان والمفهوم المحكوم عليه في العقد المذكور لا يضر تحقق وجوده
فيها اي نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة الى البداهة او البرهان فيه ولو لا يخفى ان كثيرا من النظريات يحكم بصدقها
في نفس الامر ولو لم يوجد البرهان لا اقتضائه هناك ولا يقتضيها الضرورة كالحدسيات بناء على انها نظريات كما هو المعروف التحقيق
فلا ضرورة ولا برهان فهذا يرفع كون نفس الامر عبارة عن الضرورة والبرهان وتفصيل المقام على ما قال الشارح في مبحث العلم
ان المطالب التصديقية المجزوم بها شعور المبادي دفعة وان كانت بديهية على المشهور لكن المحققين ذهبوا الى نظريتها بناء على انها
من صفات العلوم الذي يتوقف مطلق حصوله على النظر وحصول البعض من غير نظر لا ينافي النظرية انتهى وجملة المرام ان المحققين قالوا
بالبديهيات ما يحصل بلا مباشرة الاسباب فهي الاوليات والفطريات وما عداها كسبية مترتبة على كسب العبد واختياره لمباشرة
الاسباب كنظر العقل في الحس والتجربة والحدس والتواتر وهذا المعنى شائع في عرف الحكماء كذا في بعض الحواشي فتدبر اشارة الى انه يمكن
ان يراد بالضرورة ههنا ما يعم الحدس ايضا فالضروري ما لا يحصل بالنظر سواء كان حصوله بلا مباشرة الاسباب كالاوليات او
بمباشرتها كالحسيات والتجربيات فان يندرج الحدسيات تحت البديهيات فلا يرد ما اورد بقوله لا يخفى ان كثيرا من النظريات الخ قوله
قوله القائل الخ هذا الاعتقال اي الاشكال يسمى المحققون بالجذر الاصم والجذر بفتح الجيم عند الاصمعي وبكسره عند ابي عمرو وسكون
الذال المعجمة والراء المهملة وهو في الاصل اصل الشيء قال الجوهري اصل كل شيء جذره وفي الحديث ان الامانة نزلت في جذر
قلوب الرجال اي في اصلها هذا بحسب اللغوي وفي العرف الحساب المضروب في نفسه والاصم في اللغة الحجر الصلب المصمت وفي العرف الحساب
على العدد الذي لا كسر له من الكسور التسعة وعلى ان لا يكون مجذورا ينطق ما يقابله بالمنطق وانما سمي الاشكال بالجذر لان الاشكال اصل
وليس له جواب شرعي وربما يسمى بالاصم فلان الاشكال صعب لا يسمع بالجواب ولا يعمل له فكانه كبت الاذان فصار اصم وتحريره في توجيه الايراد
ان معرفة [illegible] الجمهور القضايا فيه واحدة بالصدق والكذب معا منع ما ذكرتم فلك لا ينصاف في قول القائل كلامي هذا كاذب
مشيرا بلفظ هذا الى نفس هذا الكلام فان صدقه يستلزم كذبه لان الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر فيلزم
في هذا العقد هو كاذب فعلى تقدير الصدق لا محيص من ثبوت الكاذب لهذا الكلام ولا ارتياب في ان ما ثبت له الكاذب يكون كاذبا
فيلزم على تقدير الصدق كونه كاذبا وبالعكس اي كذبه يستلزم صدقه لان الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر
هذا الكلام انما يكون بانتفاء الكذب عنه وهو يستلزم لصدقه فان انتفاء الكذب يساوق الصدق والا لزم ارتفاع النقيضين فيلزم
حينئذ اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة حملية وهو كما ترى قوله فالحق انه لا بد من كون الموضوع مستقلا والموضوع ههنا ليس كذلك
هذا الكلام وهو مشتمل على النسبة بل هو كذلك يكون غير مستقل فلزم كون الموضوع غير مستقل فيه ضعف و[illegible] كلامي هذا كاذب
غير الخبر لابد فيه من الحكاية والمحكي عنه وههنا ليس كذلك هذا الكلام كلام حكى عن نفسه فاتحد الحكاية والمحكي عنه بالذات وهو كما ترى
عينا [illegible] ولكن لا يفسد العقل الخ التحقيق اي تحقيق الدواني في شرحه للتهذيب ليس شيء يلزم المحذورات المذكورة القائل كلامي

والحق انه مجموع اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة اجمالا فهي المحكي عنها ومن حيث تعلق الايقاع بها ملحوظة تفصيلا فهي الحكاية

كلمة ان وصلية تشبيهها اي بالخبر لاشتماله على امور مشابهة بالموضوع والمحمول والنسبة ثم استدل على عدم كونه خبرا بقوله لاستدعاء الحكاية المغايرة الذاتية بينها اي بين الحكاية وبين ما يحكى عنها لما عرفت من ان النسبة داخلة في الحكاية التي هي مفهوم القضية وخارجة عن المحكي عنها اعني مصداق القضية فالتغاير بين الحكاية والمحكي عنها بالذات لا بالاعتبار فظاهر انه ليس فيما نحن فيه كلام آخر ليكون مشارا اليه بلفظ هذا ومحكيا عنه فيتصور التغاير بينهما بالذات واذ ليس الحكاية ههنا فليس الخبر فلا يكون في تلك العقد صادقا ولا كاذبا لما عرفت ان المتصف بالصدق والكذب انما هو الخبر اليس الاستفهام للانكار وهو جواب آخر لذلك الاعضال افاده المحقق الزاهد في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية من المتحقق لديك وجوب تقديم المصداق اي المحكي عنه على ما هو اي المصداق مصداقه الضمير عائد الى الموصول والمراد الحكاية وهذا التقدم لا يعقل في العقد المذكور لان تقدم الشيء على نفسه محال اوليس من المتحقق لديك ان المحكوم عليه يجب تحصله وتقرره قبل الحكم اما درية ان تحصل زيد متقدم على الحكم بالقيام عليه في قولنا زيد قائم بخلاف قول القائل كلامي هذا كاذب فان المحكوم عليه بالحقيقة هو ذلك القول الذي يشار اليه بهذا وهذا العقد انما يحصل ويتقرر بعد الحكم بالكذب على كلامي هذا فلا يكون له معنى محصل حتى يكون خبرا وانشاء فان قلت انه لو كان قول القائل كلامي هذا كاذب خارجا عن الخبر والانشاء يلزم خلو الكلام عنهما وهو كما ترى فاز يح بقول الشارح دام منحصر فيهما اي في الخبر والانشاء هو الكلام المحصل المفيد وذلك القول ليس كذلك فخروجه عنهما غير مضر بل يجب خروجه عنهما انا نقول لو كان على فرض المحال كلاما تاما لكان انشاء في صورة الخبر فلا يتصف بالصدق والكذب ليلزم المحذور فان وسوس احد والوهم بان الانشاء منحصر في الامر والنهي والاستفهام وغيرها وذلك القول لا يصدق عليه واحد منها فكيف يستقيم كونه انشاء فادفعه بعساكر الفكر بان المنحصر فيها هو الانشاء الذي ليس في صورة الخبر هذا **قوله** والحق انه آه قد يقال في تقريره انا نختار صدق هذا العقد المفصل اي من حيث التلفظ من اوله الى آخره ولحاظ الذهن معنى كل واحد واحد من اجزاء لفظه بلحاظ تفصيلي وهذا مرتبة الحكاية والموضوع اي المحكي عنه بالحقيقة هو مجموع هذا العقد الملحوظ اجمالا فيلزم اتصافه بالكذب حين الاجمال ومعروض الصدق هو المفصل فسقط ما قيل ان صدقه يستلزم كذبه لان الكذب المحمول في المفصل ثابت للمجمل فلزم منه اتصافه بالكذب في مرتبة الاجمال ولا مشاحة فيه اذ لا منافاة بين صدق المفصل وكذب المجمل فلا يلزم اتصاف نسبة واحدة بالصدق والكذب اه التفصيل في التعليق المرضي ثم زيفه الشارح بقوله قول يستلزم الاتصاف بالصدق والكذب للنسبة التفصيلية الحاكية دون النسبة الاجمالية المحكي عنها فلا يتصور اتصافها اي اتصاف النسبة الاجمالية بالكذب كما ادعاه المعترض فرجع المحذور فعفري من اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة وفيه ما افاده احسن المحققين من ان النسبة التامة الخبرية مجملة كانت او مفصلة من لوازمها الاتصاف بالصدق والكذب ظاهر ان لوازم الشيء لا تتخلف عنه ومن ادعى ان القضايا المجملة لا تتصف بالصدق والكذب والمفصلة تتصف بهما فقد اتى ببهتان عظيم لا يقبله العاقلون انتهى مختصرا على ان الكذب على وجه آخر يجاب المصنف الذي هو من اوصاف المحكي عنه ويقابل الصدق بمعنى الحق عبارة عن عدم كون الواقع مطابقا بالفتح لما هو اي الواقع له الضمير راجع الى الموصول واما الصدق بمعنى الحق فهو عبارة عن كون الواقع مطابقا لما هو الواقع له هو اي عدم كون الواقع مطابقا لما هو واقع له يستوجب عدم مطابقة ذلك الامر للواقع لوجوب التعاكس فان المطابقة من الطرفين فاذا الطابق ... وذلك هذا خلف ... ان يكون المطابقة من جانب واحد فكيف يعرض صدق العقد المفصل الذي هو مرتبة الحكاية مع كذب العقد المجمل الذي هو المحكي عنه والا يلزم عدم توافق العقد والواقع وهو كما ترى واذا لم يتم ذلك الجواب ... الجواب ... الامر ان ... كذب العقد

فاغل الاشكال بجميم تقاديره ونظير ذلك قولنا كل حمد لله فانه محمول من جملة
كل جزء فالحكاية فهو محكي عنها فتامل فانه جذر اصول الا فانشاء منه
امر ونهي وتمن وترج واستفهام وغير ذلك وان لم يصح فناقص تقييدي وامتزاجي وغيره

انا نختار ان هذا العقد كاذب لانتفاء المحمول الذي هو كاذب عنها عن الموضوع وهو العقد المحمل بناءً دليل للانتفاء على تمامها اي الصدق والكذب
من قبيل ان النسبة التفصيلية الحاكية لا من صفات النسبة الجملة المحكي عنها فلا يصح ان يقال للعقد المجمل انه كاذب لعدم النسبة التفصيلية
فيه فعلى هذا انتفاء المحمول الذي هو كاذب في قول القائل كلامي هذا كاذب غير مستلزم لصدقه لان الصدق والكذب كلاهما
يرتفعان عنه ولا مشاحة في هذا الالتزام لجواز ارتفاعهما عما ليس هو محتملا غير مستحيل لما علمت ان الانشاء يرتفع عنه الصدق والكذب كلاهما
هذا انت لو اخذت الفطانة بيديك لله دريت ان هذا الجواب بعيد عن الصواب فانه اذا كان العقد كاذبا فكيف لا يكون المحكي عنه
كاذبا لا اعترافه بالتعاكس في المطابقة فعدم مطابقة العقد يوجب عدم كون الواقع مطابقا فتفكر قال المصنف في الحاشية هذا اي الجواب
الحق المذكور في المتن كما انه جواب عن الشبهة العويصة كذلك جواب عن جواب المحقق الدواني رح ايضا يعني تزييف لما يعني باثبات
المغايرة بين الحكاية والمحكي عنها بالاجمال والتفصيل اذ منشأ انكار المحقق الدواني المجربة ذلك القول انما كان عدم الحكاية واذا وجد
الحكاية فصار زعمه هباء منثورا ويكون القول المذكور خبرا بلا ارتياب كما في قولنا كل حمد لله تأييد لابطال جواب العلامة الدواني و
تقوية لجواب المصنف فانه من جملة جزئيات موضوعه لان ذلك القول ايضا حمد لما تلي عليك ان حقيقة الحمد هو اظهار الصفات الكمالية
ولما كان ذاته تعالى متصفة بجميع الكمالات فاظهارها من اي حامد كان انما هو حمد لله تعالى فثبت كون قولنا كل حمد لله حمدا فالحكاية
في هذا العقد اي قولنا كل حمد لله محكي عنها والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل وانت خبير بترتيب لما ذكره المص في الحاشية بانه لا يتوجه
اي على جواب المحقق الدواني فان المحقق انما اجاب عنه اي عن الاعضال المذكور على تقدير جعل الموضوع المشار اليه بهذا اي
بلفظ هذا نفس هذا العقد التفصيلي لا العقد الاجمالي فاذن يكون العقد التفصيلي هو المحكي عنه وكان هذا العقد هو الحكاية ايضا فلا تغاير بينهما اصلا
وعليه اي على ذلك التقدير بناء الاعضال مع على هذا كما ان جواب المص ليس جوابا عن جواب المحقق الدواني كذلك ليس جوابا عن اصل الاعضال
فانما الجواب عنه جواب المحقق الدواني بانه ليس بحكم فيقدر اشارة الى ان النسبة التفصيلية لا يمكن التعبير عنها بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم
الحملي كما في اطراف الشرطية فالاشارة بلفظ هذا والحكم عليها بهو هو لا يمكن الا بالملاحظة الاجمالية لما وجهت ان الاشارة ههنا
انما تقع في الآن وهذا مناف لان يقع فيه ملاحظات كثيرة مفصلة فالجواب جواب المحقق باثبات المغايرة بين الحكاية والمحكي عنها بالاجمال
والتفصيل قوله فاغل الاشكال آه من جملة تقريره انه لو قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها اي في هذه الساعة
الا بهذا الكلام فهو فرد من افراد موضوعه لما كان فيه انه موضوع لعقد او ما ضرب عنه بقوله اي كل ليس له اي لذلك الموضوع فرد موجود
او موجود الا هذا فصدقه يستوجب كذبه وبالعكس آه اجاب عنه المعلم الاول بحكمته اليمانية في الافق المبين ان نفس هذا العقد انما يكون فرد الموضوعه
حيث ان طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيد ما اي اي قيد كان مع قطع النظر عن خصوصية اي خصوصية القيد اي من حيث نفس
خصوصيته حمل فيه اي في العقد خصوص المحمول اي كاذب وبل مقولة مع قطع النظر عن خصوصية ذلك اي خصوص المحمول مناط خصوص
الفردية وكليل الكلام فيه لا ميهار منها اي ليس خصوصية المحمول مناط الفردية وهي عبارة عن مرتبة الماهية النوعية المتشخصة باي شخص
كان وما بالجملة سراية الحكم على العنوان الى ما صدق عليه ما هو فرد منه اي من العنوان انما هو الفردية لا خصوصها اي خصوص
الفردية او اعتبار خصوصية فهم اعتبار مع الفردية وانما استلزام الصدق للكذب وبالعكس بالنظر الى خصوص المحمول هو كاذب ولا يجوز

فتلك الخصوص فلا يلزم تحقق الصدق والكذب في نسبة واحدة فتلك توضيح الجواب على ما في الحواشي الشريفة من خصوصية الافراد غير
معتبرة في المحصورة بل الحكم فيها انما هو على الافراد من حيث تحقق الفرد طبيعتها فان حيثية خصوصيتها فان الصدق والكذب انما
ليس الا ثبوت المحمول للافراد مطلقا فقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب انما الحكم فيه على كلام صادق به ما عادى اي كلام
كان فالمحمول منه لفظ كاذب وغيره لا على الكلام المخصوص الذي المحمول فيه كاذب فالمحكي عنه هو تحقق الفرد والحكاية تفسير الفرد فلما
تحصل التباين بين الحكاية والمحكي عنها فانحل الاعضال لانا نختار صدق ذلك العقد وهو لا يستلزم ثبوت الكذب الا للفرد مطلق اي اي
كلام كان في هذه الساعة سواء حمل فيه كاذب وغيره والصادق ههنا انما هو العقد بخصوصية المحمول وهو كاذب فيحمل الصدق في الكذب
مختلف وقس على هذا لو فرضنا كذبه اذ استفادة المحمول وهو كاذب ليس الا عن الفرد المطلق اي اي كلام كان في الكاذب انما هو العقد بخصوصية
المحمول ثم زيف الشارح جواب المعلم الاول بوجهين حيث قال ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اي الجواب الذي افاده المعلم الاول يخص
ما اذا كان الاعضال في مادة القضية المحصورة ولو كان في مادة القضية الشخصية فيشكل الامر وهذا معنى قوله الا يجري في الشخصية
فان الحكم فيها انما يكون على الواحد الشخصي الخاص فليس هناك تحقق الفردية والحاصل ان ذلك الجواب غير جار في مادة الاشكال كقولك
كلامي هذا كاذب ثم نقص عليك انا قد ذكرنا في التعليق المرضي ان اجراء هذا الجواب في قول القائل كلامي هذا كاذب كما وقع
عن بعض المتاخرين يسمى بجاب انتهى وتفصيله انه قد اقاد ذلك البعض في شرحه للسلم هكذا واجاب عنه فضل المتاخرين حيث
الملا الحق المبين بما حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول الا على الافراد
وان كان قد يسري هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامي هذا كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقته منحصرة في هذا الفرد فالحكم
لكن الحكم ليس عليه بالذات انتهى بقدر الحاجة وهذه العبارة بعينها موجودة في اكثر النسخ المتداولة المشهورة بل في بعضها المنقول
عن المسودة ايضا واذ لا احسبك مرتابا في انه وقع بالمسامحة من ذلك البعض قدس سره العزيز بالتمثيل بقوله كلامي هذا كاذب ومثل
الكل المحكي المذكور لقوله كل كلامي في هذه الساعة كاذب هو الحق وربما تلوح لك بما ذكره بعض الافاضل حيث قال العجب كل العجب
حيث نقل كلام الشارح قدس سره وبدل لفظ الآن وهو موجود في المسودة بقوله كلامي هذا الآن كاذب ثم عدل لفظ كل الموجود في المحصورة
الكلية فقال وهو في حكم المحصورة اي كل كلامي في هذا الآن كاذب فاعترض بانه يدل على ان الجواب المذكور لا يجري في هذه القضية اي القضية
انما هو على تحريفه انتهى فما قيل لو لم يراجع الى المسودة لما يخفى عليك ما وقع في تحريفه من القبائح وكيف وذلك كله من تحريفات فكره الصائب كيف وقد ليس
منه من المسودة وهكذا نشاهده بانها نقدم ثم لم يشر فيما بما يشابه تماما فكذا انا نقول نظرا الى ما يشبه تدل على ان الشرح المذكور الذي يحكم عليه
ذلك البعض كله مطابق للمسودة وكيف من ثم انما يتلقينا في تصحيح الاصح على ما فيه فلا يبعد الا اعتراضات الواردة على ذلك الشرح وقد نما
على حواشيه ان تلك النسخ المطبوعة مملوءة من الاغلاط التي التحريف بما بالسواد والتي المسودة كما لا يخفى على من تتبع فيهما فاحفظ
والبحث وثانيهما قوله على ان الحكم الثابت للفرد بحسب التحقق الفردية يستلزم تحققه اي ثبوت ذلك الحكم للفرد من حيث
والا اي وان لم يستلزم ثبوته له لم يتعد الحكم في الشكل الاول من الاوسط الى الاصغر بخصوصه بل الاصغر لا يكون فردا خاصا من الاوسط
الا للتحقق لا اندراجه تحت الاوسط والتالي باطل فالمقدم مثله والتالي على تقدير عدم الاستلزام لا يتعدى القانون لقولنا كل انسان حيوان
معرفة احكام جزئيات موضوعه اي موضوع القانون بخصوصها زيد في قولنا ضرب زيدا بخصوصها والتالي باطل فالمقدم مثله واذا
ان صدق العقد باعتبار تحقق الفردية يستلزم الصدق باعتبار خصوص الفردية فيلزم كذب المحمول اي كل كلامي في هذه الساعة كاذب
صادقة معا من حيث الفردية اي خصوصية المحمول وهو كاذب من حيث المحمول الا اعضال انما هو في العقد فيلزم الكذب فافهم

فصل المفهوم ان جوز العقل كثرة من حيث تصوره فكلي وامتنع

بالنظر الى خصوصه وذلك المناط تحقق ههنا فالاشكال باق كما كان فتدبر اشارة الى ان الحكم على الافراد بحسب تعينها وان استلزم الحكم عليها بخصوصها وعلى هذا الاستلزام بناء الانتاج وافادة القانون لكن مناط الحكم وجهة الثبوت اعتبار سنخ الفردية لاخصوصها فالعالم بخصوصه حادث وزيد في قال زيد بخصوصه مرفوع لكن مناط الحدوث والمرفوعية هو حيثية التغير في العالم وحيثية الفاعلية في زيد فلا اشكال لاجتماع الصدق والكذب في هذا القول بخصوصه بجهتين وبالنظرين فانه لو نظر الى ان مناط الحكم هو حيثية سنخ الفردية يكون صادقا والا كاذبا ولو نظر الى خصوص المحمول يكون كاذبا لا صادقا فاعلم يلزم اجتماعهما في العقد الواحد من جهة واحدة بل من جهتين والمحال هو ذاك لا هذا فتفكر هذا او التحقيق في التعليق المرضي قوله من حيث تصوره آه اي يكون مناط تجويز الكثرة في الكلي وامتناعه اي امتناع تجويز الكثرة وهو في الجزئي مجرد التصور والادراك يعني ان تجويز الكثرة وامتناعه صفتان للمعلوم بسبب مجرد التصور فالعلم علة لاتصاف المعلوم بهما كما ان الموصوف بالضحك هو الانسان واما التعجب فهو علة لاتصافه به بناء على ان الاختلاف بالكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك دون اختلاف المدرك بالفتح فان المدرك بالحواس جزئي لتعلق العلم الاحساسي به وبدونها اي بدون الحواس كلي لتعلق العلم التعقلي به ويظهر منه اي من ان مناط تجويز الكثرة وامتناعه مجرد التصور والادراك كلية اللاشئ ونحوه فان مجرد ادراكه لا يمنع فرض الكثرة فيه لعدم العذرية بخلاف انفسها نفس اللاشئ ونحوه فانها كليات فرضية ليس لها افراد في الواقع فانفسها آبية عن الصدق على شئ فضلا عن الصدق على كثيرين وهذا اي ان الموصوف بالكلية والجزئية هو المعلوم وعلة الاتصاف بهما هو نحو العلم هو الحق ام لمن قال انهما اي الكلية والجزئية صفتان للعلم اي صفتان للمعلوم بسبب العلم لا بمعنى انهما من العوارض اللاحقة للصور العلمية حتى يرد ان الصورة العلمية جزئية لا كلية فلا احتمال الاتصاف بكلية فما اذا الموصوف بالكلية والجزئية بالحقيقة هو المعلوم باعتبار نحو العلم فهو اي العلم علة الاتصاف بهما وما اعضل اي اشكل على العقول من انه يلزم حج اي حين كون الشئ المدرك بالحواس جزئيا ان لا يدرك المجرد ذاته المخصوصة على الوجه الجزئي والدليل على هذا الترديد قول الشارح حشية اي المجرد عن الحواس اللازم كون المجرد منقلبا الى المادي وهو اي عدم ادراك الجزئي المجرد ذاته المخصوصة على الوجه الجزئي خرق الاجماع المنعقد على ان المدرك في الصورة المذكورة جزئي اما ثانيا فحيث ان العقل الفعال الذي هو الموجد للعالم او واسطة الايجاد على اختلاف القولين عندهم لابد له ان يعلم بجميع ما عداه واذا بطل كونه مدركا لذاته المخصوصة على الوجه الجزئي فكيف يدرك شيئا آخر واما ادراكه ذاته المخصوصة على الوجه الكلي فليس ادراكا لتلك الذات وزبدة الاعضال ان انحصار الجزئي في المدرك بالحواس باطل قطعا فرفع خبر لقوله ما اعضل بان ذكر الحواس في قولهم الشئ المدرك بالحواس جزئي تمثيلي لا للحصر حتى يتوجه الاعضال فان المقصود ان الشئ المدرك على وجه لا يجوز العقل كثرته جزئي سواء كان هذا الادراك بالحواس او بالعلم الحضوري كما في الصورة الموجودة على ان علاوة وهي ترديف آخر لذلك الاعضال وحاصله انا سلمنا ان ذكر الحواس للحصر لا التمثيل لكن المنظور اليه اي المعتبر في قولهم ان الشئ المدرك بالحواس جزئي وبدونها كلي انما هو العلم الحصولي لان المقسم للكلي والجزئي هو الصورة الحاصلة في العقل وهذا انما يعقل في الحصولي دون العلم الحضوري وعلم المجرد بذاته المخصوصة علم حضوري فهو خارج عما نحن بصدده فلا يصح اتصافه بالجزئية واذن لا يلزم المحذور وهو عدم ادراك المجرد ذاته المخصوصة ثم لما كان ان يتوهم ان يتوهم انا سلمنا ان ادراك المجرد لذاته المخصوصة حضوري فلا يتصف بالجزئية لكن ادراكه المجرد آخر على الوجه الجزئي او لمادي كذلك حصولي بلا ارتياب فلا يستقيم قولهم ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسي لبراءة المجرد عن الحواس فعاد الاعضال قهقرى فدفعه الشارح بقوله ذا امكان ادراكه اي ادراك المجرد لمجرد آخر او لمادي بالوجه الجزئي غير مسلم بل انما يكون ادراكه بعنوان كلي لا ينطبق في حاق الواقع الا على ذات مخصوصة متشخصة بتشخص معين هذا معنى قوله تحقيقه اي تحقيق التعريف الثاني ان علم الجزئي قد يكون بارتسام صورة مخلوطة بالعوارض المادية كالوضع والشكل واللون وغيرها كادراكنا الجزئيات بالحواس وقد يكون ادراكه بذريعة اي بوسيلة

له قال شيخ الكلي يقال على ما يتعلق بمثال يكون مثاله لكل من هو موجود بالنفس كالكلية من مثل الانسان وكما جاز ان يحمل على كثيرين وان لم يكن موجودون بالفعل [illegible] ولا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين بمعنى انه لا يمتنع ويدل عليه ليس ويحسبان في العموم مستقل سنخ المنطق [illegible]

كالكليات الفرضية او كالواجب والممكن والا فجزئي كمحسوس الطفل في مبدأ الولادة وشبح ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات

الحواس وهي مفقودة في المجردات ومختصة بالماديات وقد يكون علم الجزئي بعنوان كلي لا ينطبق في نفس الامر الا على ذات مخصوصة متخصصة كما اذا ادرك زيد مثلا بانه انسان مخصوص عالم طويل ابيض اللون ابن فلان وغير ذلك من القيود وكونه ساكنا في البستان الفلاني فهذا المفهوم اي كونه انسانا مخصوصا عالما الخ وان كان وصلية مما لا ينطبق في الوجود بحسب الواقع الا على زيد وحده لكنه اي ذلك المفهوم كلي نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الواقع فادراك المجرد للجزئيات مادية كانت الجزئيات او مجردة يجوز ان يكون من ذلك الادراك من هذا القبيل اي القبيل الثاني المذكور بقوله وقد يكون بعنوان كلي الخ فالحصر اي حصر الجزئي في الحواس تحقيقي لا تمثيلي بناء على ان الكلام في الارتسامي دون الحضوري كذا في الحاشية فقد بان لك اي ظهر تفريع على التحقيق المذكور آنفا ان التعين يطلق على معنيين الاول الذي هو مناط الجزئية والثاني ما بينه بقوله غير ما اي غير التعين الذي هو مبدأ الامتياز عما عداه وهو اي التعين الذي هو مناط الجزئية كونه بحيث يمتنع فيه فرض الكثرة وهو اي التعين بالمعنى الاول يحصل من نحو الادراك اي الادراك الاحساسي ويلحق ذلك التعين الصور الذهنية دون الاعيان الخارجية والدليل على هذا اللحوق قوله فان الحمل والانطباق على كثيرين المعتبرين في الكلي وما يقابلهما اي عدم الحمل وعدم الانطباق على كثيرين عما من شانه الحمل والانطباق وهذا هو المعتبر في الجزئي فان التقابل بين الكلي والجزئي هو تقابل العدم والملكة من شان الصور الذهنية فقط لا اي ليس من شان الاعيان الخارجية والثاني اي المعنى الثاني للتعين الذي هو عبارة عما هو مبدأ الامتياز عما عداه يحصل بالوجود الحقيقي سواء وجد مدرك ام لم يوجد وسواء ادرك او لم يدرك للاعيان ولما في الاذهان من الصور العلمية فان كل موجود عيني متميز في نفسه عما عداه وكذا كل صورة علمية الا ان الاول ممتاز بعوارض خارجية والثاني بعوارض ذهنية فتفكر لعلك تتفكر صادقا وتدبر تدبرا فائقا قوله كالكليات الفرضية آه للكلي ثلثة معان هذه المعاني الثلثة ذكرها الشيخ في الهيات الشفاء احدها ما بينه بقوله فيقال لما اي المفهوم يصدق على كثير بالفعل وهذا المعنى يستعمل في باب القضايا ولا يشمل الكلي الذي يمتنع صدقه بالفعل كالكليات الفرضية ولا الكلي الذي يمكن صدقه ولكن لم يخرج الى الفعلية اصلا كالعنقاء وما يمكن صدقه وخرج الى الفعلية ولكن لم يوجد منه الا فرد واحد كالشمس وثانيها ما ذكره بقوله ويقال لما جاز اي امكن ان يصدق عليه اي على الكثير وهذا المعنى يستعمل في الفلسفة الاولى وثالثها ما اورده بقوله ولما لا يمنع نفس تصوره من فرض اي تجويز الشركة وهذا هو المستعمل في صناعة الميزان وكلية الكليات الفرضية بهذا المعنى اي بالمعنى الثالث فان نفس تصورها تجويز الشركة وليست كليتها بالمعنى الاول لعدم صدقها على فرد بالفعل فضلا عن الصدق على كثيرين بالفعل ولا بالمعنى الثاني فانه لا يجوز حملها على كثيرين قوله كمحسوس الطفل آه جواب سوال مقدر وهو ان الصورة الخيالية الحاصلة من البيضة المعينة الموجودة في الخارج اذا ابدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للناظر والشبح بالباء الموحدة والحاء المهملة الحاصل من بعيد لضعيف البصر قابلة للاشتراك بين الكثيرين عند الذهن اما قبول الصورة الخيالية من البيضة المعينة للاشتراك فغنية عن البيان واما قبول الشبح المذكور لذلك الاشتراك فلان عقل ضعيف البصر يجوز صدق الصورة التي يظن انها لزيد او عمرو او بكر على كثيرين وكذا المحسوس الطفل في مبدأ الولادة قابل للاشتراك بين الكثيرين اذ هو اي الطفل لنقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة المعينة عن المادة المخصوصة بها فيرتسم في خياله اي خيال الطفل صورة لا يميز الطفل بها اي بالصورة اباه وامه عن الغير قال الشيخ في الشفاء اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة رجل وامراة من غير ان يتميز له رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه او امراة هي امه عن امراة ليست هي امه ولذلك اذا احضره الاب الف به واذا احضره غير الاب الف به ايضا فيكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل من تلقاء الحس المشترك منطبقة على كثيرين وهذا معنى قوله فينطبق تلك الصورة على الكثيرين فتصير كلية مع انهم عدوها من الجزئيات فانتقض تعريف الجزئي جمعا وتعريف الكلي منعا واجاب عنه للطـ بان المراد صدق فاعي

لان شيئا منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل الاجتماع وهو المراد

صدق الكلي على الكثير على وجه الاجتماع فالصورة الخيالية من البيضة المعينة وشبح ضعيف البصر ومحسوس الطفل لا يجوز العقل صدقها
على الكثرة المجتمعة وان جوزه على سبيل البدلية وهذا ليس بمراد في تعريف الكلي وهذا معنى قوله دون البدلية والشرود وهو التحقيق ومما
ومما قيل القائل هو المحقق الدواني في شرحه للتهذيب مجيبا عن النقض على تعريف الكلي بمحسوس الطفل ان الطفل لا يدرك الكثرة اصلا وانما
يدرك شيئا واحدا فليس له تجويز صدق تلك الصورة على الكثرة فان هذا التجويز متفرع على ادراك الكثرة فاذا لم يدركها الطفل فاني ذلك
التجويز بل تلك الصورة من حيث هي عنده اي عند الطفل غير قابلة لها اي للكثرة فهو مزيف المزيف هو المحقق الهروي في حاشيته على
شرح التهذيب الجلالي بانه لا مدخل لادراك الكثرة بل سواء ادركها احد ام لا وتحققت ام لا تحقق بل سواء تحققت اصلا في الاتصاف بالكلية ليست الكلية
بالقياس الى شخص دون شخص لو كان مناط الكلية على ادراك الكثرة لزم اختلاف الكلية والجزئية باختلاف الاشخاص والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فبيانها ان الطفل لما لم يدرك الكثرة بل انما ادرك شيئا واحدا فيكون الشبح المدرك له جزئيا واما ذلك الشبح بالنسبة
الى غير الطفل الذي هو يدرك الكثرة فيكون كليا اذ هو صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثرة ثم تحقيق المقام ان تقرير النقض
بمحسوس الطفل يمكن بوجهين احدهما ان الطفل يجوز صدق الشبح المدرك من ابيه على الكثير من الاشخاص فيكون كليا مع انه جزئي وثانيهما ان
الشبح المدرك للطفل صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثير ولو كان عقل غير الطفل فيلزم كونه كليا مع انه جزئي لكونه صورة مرتسمة
في الحواس والجواب عن التقرير الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثيرة حتى يجوز صدق الشبح عليها بل انما يدرك شيئا واحدا وعن الثاني
ان العقل انما يجوز صدق تلك الصورة على الكثير على البدل لا على الاجتماع والمحقق الدواني افاد التقرير الاول فاجاب بالجواب الاول هذا
فافهم بل مناطها اي مناط الكلية ان يكون المفهوم في نفسه صالحا لان يصدق على الكثير قال وسوسك جنود الوهم بان النقض بالصورة
الخيالية من البيضة المعينة غير متوجه لجواز ان يكون البيضات الموجودة في الخارج متفاوتة عند الحس فالصورة الخيالية الماخوذة من تلك
البيضات لا تصدق عليها فازحه بما افاده الشارح بقوله ثم انطباق الصورة الخيالية على الاعيان الخارجية انما هو اي الانطباق اذا كانت
متشابهة عند الحس لا متخالفة واما انطباق الصورة الخيالية على الافراد الفرضية دون الاعيان الخارجية فيجري في الصورة الخيالية كلما
تشابهت كانت عند الحس او متفاوتة وذلك لان كل ما يدرك في الخيال فللوهم باستخدام المصورة ان يخترع مثله في الشكل واللون والمقدار
وغيرها من الاعراض فيجوز في الصورة الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا المتخيل والموجود في الخارج او بين المتخيلين في كل تخيل وتوهم فمبدأ
الانطباق على الكثرة هو التجريد عن المادة والخيال اذا اخذ الصورة من الموجودات الخارجية مجردا اياها بنحو تجريد ما فيصلح ان تصدق على الكثير
وكذا الوهمية اي وكذا انطباق الصورة الوهمية على الافراد العينية انما هو اذا كانت متشابهة عند الحس اما انطباقها على الافراد الفرضية
فيجري في الصور الوهمية كلها لان التجريد اي تجرد الوهمية عن المادة تجريدا ما اي تجريدا ناقصا بالنسبة الى العقل فيجوز الشركة بدلا لا اجتماعا واما ههنا
فيجوز بدلا لا اجتماعا وتحقيقه اي تحقيق المقام ان المدرك بالحس الظاهر لمقارنته بالمادة وعوارضها اي عوارض المادة من الاين والوضع والشكل وغيرها في العين
متعلق بالمقارنة بحيث المحقق المدرك بالحس الظاهر هوية مانعة عن الشركة مطلقا اي سواء كانت على سبيل الاجتماع او البدل فان مناط الجزئية ومنع الشركة بين
الكثيرين هو مقارنته المادة وعوارضها فلما كانت المقارنة فيه تامة متكاملة في مدرك الحس الظاهر هوية تمنع الاشتراك بحسب الجمعية والبدلية كليتهما واما المرتسم في
الحس الباطن المجردة عن المادة نفسها تجريدا ناقصا المحققة هوية بها تمتنع عن ذلك اي الاشتراك المرتسم في الباطن على وجه الاجتماع دون الاشتراك على وجه البدلية
فان مراتب المدركات بالحواس الباطنة مترتبة في التجريد فلما كان فيها التجريد بنحو والاقتران بنحو آخر كان الاشتراك فيها بنحو وعدم الاشتراك بنحو
آخر فيصلح للاشتراك البدلي دون الاشتراك الجمعي ثم شرع في بيان المراتب بقوله فمنها الاحساس اي الحس المشترك تجريده عن عين المادة الخارجية اي عن نفسها لا من

لو احقا مثل الاين والوضع وغيرهما على اي مع اشتراط بحضور ايا اي بحضور المادة بعينها عند الحس الظاهر فلا يكن ان تنتقش تلك الصورة
على تقدير غيبوبة المادة فان الحس المشترك لم ينزع الصورة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة في كون تلك الصورة موجودة فيه من جهة التعليلية
علاقة وضعية اي منسوبة الى الوضع الخاص بينهما اي بين المادة وبين حامل القوة الحاسة يعني انما اشترط في الاحساس حضور تلك المادة بعينها
لاجل ثبوت علاقة وضعية بينها وبين حامل تلك القوة والحاصل انه لا بد في الاحساس من ان يكون تلك المادة على وضع مخصوص وهيأة مخصوصة من حامل
تلك الحاسة بان تكون محاذية له وقريبة منه بحيث يقع نسبة خاصة بينه وبين تلك المادة لان اخذ القوة الحاسة يتوقف عليها ضرورة انه اذا بطل تلك النسبة
بطل ذلك الاخذ كذا في بعض الحواشي وعلى الاكتناف عطف على اشتراط بعوارضها اي عوارض المادة المختصة بها اي بالمادة وفي التخييل اي الخيال وهو
خزانة الحس المشترك تجريد آخر سوى التجريد عن المادة وعن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة الى المادة الخارجية ففي التخييل تجريدان تجريد عن نفس المادة الخارجية
وتجريد عن العلاقة الوضعية واما الاكتناف بعوارضها المخصوصة فباق كما كان اذ الصورة المكتنفة بتلك اللواحق بعينها من الاين والوضع وغيرهما
متمثلة في الخيال مع غيبوبة المادة عن الحس الظاهر وفي التوهم اي الوهم وفعله ادراك المعاني الجزئية القائمة بالصور المحسوسة مثل ادراك الشاة
عداوة الذئب اذا شاهدته تجريد آخر غير التجريد الذي كان في الحس المشترك والخيال ففي الوهم ثلث تجريدات تجريد عن عين المادة الخارجية وتجريد
عن العلاقة الوضعية وتجريد عن الصورة المحسوسة اذ مدركاته معان غير محسوسة كالعداوة والصداقة المتحققة بين الشخصين اذ مدركات الوهم معان غير
محسوسة متخصصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولكن على اشتراط مقارنتها اي مقارنة المعاني للصورة المحسوسة اذ الوهم لا يكون مدركا بالفعل لهذه
بل انما يدرك الوهم بمشاركة من الخيال وفي التعقل تجريد تام بنزع الغواشي اي العوارض المادية واخذ جوهر الماهية من حيث هي فلا يمنع التعقل عن
تجويز الاشتراك على وجه الاجتماع فهو اي تجويز الاشتراك الاجتماعي كلي وبهذا اي بكون الكلي عبارة عما لا يمنع من تجويز الاشتراك على وجه الاجتماع تظهر
ان الفرد المنتشر يطلق على نحوين بالاشتراك اللفظي ووجه الظهور ان الكلي لما كان عبارة عما لا يمتنع من تجويز الاشتراك بين الكثيرين على وجه
الاجتماع فلا محيص من ان يندرج ما عدا الكلي تحت الجزئي لما تلي عليك ان المفهوم منحصر في الكلي والجزئي فالجزئي اما عبارة عما لا يجوز العقل التكثر
فيه اصلا لا مجتمعا ولا متبادلا في نفسه ولا باشتباه العقل كزيد مثلا واما عبارة عن الفرد المنتشر بكلا نحويه فلو لم يكن للفرد المنتشر معنيان يبطل حصر المفهوم في الكلي
والجزئي لان الفرد المنتشر لو كان منحصرا في النحو الاول مثلا لكان النحو الآخر لذلك الفرد خارجا عن الكلي والجزئي وهكذا لو كان منحصرا في النحو الثاني
كما لا يخفى فاورك نحو ما يكون الفردية لا على التعيين معتبرة في مفهومه وهو في نفسه اي في حد ذاته يصلح اشتراكه على وجه التبادل كحيوان ما اي مفهوم الفرد
مضافا الى مفهوم جنس طبيعي وانسان ما يعني مفهوم الفردية مضافا الى مفهوم نوع طبيعي فمعنى انسان ما انسان واحد بالعدد كائنا من كان
فيمكن في نفس الامر ان يكون زيدا او بكرا او غيرهما ومحسوس الطفل من هذا القبيل اي من قبيل النحو الاول من نحوي الفرد المنتشر لانه اي لان
محسوس الطفل يصلح في وجوده اي شخص كان فان الطفل لنقصان حسه المشترك لا يقدر على اخذ الصورة بخصوصها من الخارج
بان ياخذ صورة الاب مميزا من صورة غيره ونحو ما يكون في حد نفسه متعينا فانه لا يصلح ان يكون غير هذا الواحد المعين فهو في نفس الامر
اما زيد او عمرو او غيرهما ولا يصلح ان يكون كائنا من كان من هولاء لكنه يصلح عند الذهن ان يكون ايا منهم صلوحا ناشيا عن الشك والتجويز
الذهني وهذا معنى قوله وعدم تعينه عند الذهن وهو لا يصدق في نفسه على كثيرين لكونه متعينا في حد نفسه باي وجه كان اي سواء كان
ذلك الصدق على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية لكنه يصلح للصدق على الكثيرين على وجه التبادل عند الذهن صلوح الشك
والتجويز الذهني لا الصلوح الواقعي كالصورة الخيالية من البيضة المعينة فانها عبارة عن هذا الشخص الجسماني الخيالي المعين ولا تصلح
ان تكون غيره الا انها تصلح عند الذهن ان يضاف اليها معنى آخر بشك الذهن لا لان الامر في نفسه صالح له والشبح الحاصل لضعيف
البصر فانه لضعف بصره يرى الشخص المعين كزيد مثلا بالصورة المشتبهة بان يكون زيدا او عمرا او غيره فمحسوسه يقبل الاشتراك عند الذهن

وههنا شك مشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوروها كلها متصادقة فلكن التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها وامثالها فتلك الصورة متكثرة

عند الذهن على وجه التبادل واما في نفسه فغير قابل له لا على وجه الاجتماع ولا على وجه البدلية لان حواسه وان كانت ناقصة الا انها
تبلغ غاية النقصان كحواس الطفل وفيه ما فيه فافهم وارجع الى التعليق المرضي واليه اشار بقوله فتفكر قوله وههنا اي في اعتبار التكثر بجمع
في تعريف الكلي شك آه هذا الشك اورده العلامة الرازي في شرح المطالع انت خبير بان الشك بالهوية الخارجية كصورة
زيد بان طائفة تصوروه وحصل في ذهن كل واحد منها صورته فيصدق على كل صورة من الصور التي في اذهان طائفة انه صورة
زيد بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فلزم كليتها لتحقق التكثر الجمعي مع انها جزئية فانتقض تعريف الكلي منعا وتعريف الجزئي
جمعا غير متوجه نظرا الى ان المقسم للكلي والجزئي هو المفهوم فالكلي عبارة عن المفهوم الصادق على الكثيرين جمعا واذ ليست تلك الهوية
الخارجية بمفهوم فكيف ينتقض بها التعريف الكلي فلاح ان ذلك الشك مغالطة ثم ان توهم ان المفهوم عبارة عما حصل في العقل وهو غير ثابت له
جزئي فانه ليس بحاصل في العقل بل في الآلات فكيف يستقيم جعل المفهوم مقسما اتيح بان المعنى قوله في العقل عند العقل وهو شامل
للجزئي قطعا ثم استشهد على ان المقسم هو المفهوم بقول الشيخ قال الشيخ الرئيس الكلية ليست هي المطابقة مطلقا اي سواء كانت
مطابقة الذات او مطابقة المفهوم بل مطابقة المفهوم لكثيرين قوله كلها متصادقة آه اقول أليست للاستفهام للانكار الامور الذهنية
والعينية اي الخارجية متخالفة بحسب الهوية الشخصية بكيف واختلاف نحو القيام اي القيام العيني او الذهني والوجود اي الوجود الخارجي
والذهني يوجب اختلاف التشخص فلا اتحاد ولا حمل تقريره ان الاشخاص الذهنية والخارجية امور متعددة متمايزة في الوجود فلا يصح
حمل شيء منها على الآخر اذ الحمل عبارة عن كون المفهومين المتغايرين متحدين في الوجود فحيث انتفى الاتحاد انتفى الحمل فكيف يصح
قول الشاك كلها متصادقة وتوضيحه على ما في الحاشية ان كل ما هو حاصل في ذهن زيد مثلا ومكتنف بعوارض مخصوصة مترتبة
على نحو حصوله في ذلك الذهن يمتاز عما هو حاصل في ذهن عمرو وكذلك وبالعكس وبالجملة تعدد الوجود يوجب تعدد العوارض المشخصة
وتعددها يوجب تعدد الهويات فهي متباينة لا يصدق شيء منها على الهوية الاخرى ولا على الهوية الخارجية انتهى ثم لما كان المتوهم
ان يتوهم ان مسلك المحققين هو حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها ولا ريب في ان هذا المسلك يقتضي الاتحاد في تشخص
العيني والذهني فيصح الحمل بينهما لتحقق مناطه فيبطل قولكم ان هذين التشخصين متغايران فلا اتحاد ولا حمل ازاحه بقوله وما يرام اي
يقصد بحصول نفس الاشياء ليس الا حصول ماهيتها المجردة عن المادة وعوارضها في التعقل وحصول ماهيتها المكتنفة بالعوارض
المادية مع التجرد عن نفسها اي نفس المادة عند الاحساس والتخييل والتوهم لا اي ليس المقصود من حصول نفس الاشياء ان الهوية العينية
بعينها متمثلة فيها اي في التعقل والاحساس والتخييل والتوهم كيف والمكتنفة بالعوارض الخارجية من حيث هي كذلك اي من حيث انها خارجية يمتنع
حصولها في الذهن والا يلزم حرق الذهن عند حصول صورة النار والجبل في الذهن قبل التالي باطل المقدم مثله وبالعكس اي المكتنفة بعوارض الذهن
من حيث هي كذلك يمتنع حصولها في الخارج والا يلزم ترتب الآثار الذهنية كالانكشاف والفرح والحزن على الحاصل في الخارج فلا حاصل من عند نصوص هوية
خارجية الا الحقيقة الكلية لزيد تحصل بقارنها التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية فهذا التشخص الخاص في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية
فكيف يحصل الاتحاد والتصادق بين الصورة الذهنية والخارجية قال المصنف في الحاشية تاييدا وتقوية للشك العلامة الدالة على الوجود العقلي
اي الذهني منها انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج حكما صادقا وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن

ومن ههنا يستبين كون الجزئي الحقيقي محمولا وهو الحق ولا ايجاب بان المراد صدقها على كثيرين هو ظل لها ومنتزع عنها واللازم ان لها ظلا متعددا لا انها ظل متعدد والمطلوب هو الثاني

تدل على وجودها اي وجود الاشياء حقيقة اي بانفسها لا باعتبار الشبح والمثال الذي هو وجودها مجازا فان الشبح عرض في الذهن والشيء قد يكون جوهرا فالشبح مغاير لذي الشبح ووجوده غير وجود الذي الشبح الا مجازا ثم للارتياب في ان ذلك الدليل لو تم لدل على وجود الاشياء في الذهن بانفسها لا باشباحها اذ لا يكفي في صدق العقد الايجابي وجود موضوعه بامر مغاير له انتهى اعترض الشارح على تلك الحاشية بقوله وانت خبير بانها اي الدلائل الدالة على الوجود العقلي لا تدل على ارتسام الهوية العينية بما هي عينية في الذهن متعلق بالارتسام فلا يتم تاييد الشك بما قال المصرح في الحاشية نعم تدل تلك الدلائل على ما اوضحناه آنفا من ان الدلائل الدالة على الوجود العقلي للاشياء انما تدل على حصول ماهيتها المجردة في العقل والمكتنفة بالعوارض المادية مع التجرد عن نفسها عند الاحساس او التخييل او التوهم وظاهر ان حصول تلك الماهية يكفي لثبوت الاحكام الصادقة قوله ومن ههنا اي من صدق صور قد يد على كل واحد من الصور الذهنية وصدق واحد منها على الاخرى تبين آه انكر حمل الجزئي الحقيقي السيد في حاشيته على شرح المطالع لانه اي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي له هوية شخصية لا تصدق على نفسها لعدم المغايرة والحمل لا بد فيه من المغايرة ولا على غيرها من الهويات لتباينها والحمل لا بد فيه من الاتحاد ايضا فالحمل في الجزئي الحقيقي انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فلا يكون محمولا بل المحمول انما هو المفهوم الكلي واثبته اي اثبت حمل الجزئي الحقيقي المحقق الدواني من سبيلين اي من دليلين احدهما انه يجوز حملها اي حمل الهوية الشخصية على نفسها باخذها مع الوصفين المتغايرين لتحقق مناط الحمل وهو الاتحاد مع الغيرية كما يقال هذا الضاحك هو هذا الكاتب فانهما متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات وثانيهما ان الحمل عند الآخرين انه ذو اربعة اقسام احدها حمل الجزئي على الجزئي كقولنا هذا الضاحك هو هذا الكاتب وثانيها حمله اي حمل الجزئي على كليه اي كلي ذلك الجزئي كقولنا بعض الانسان زيد وثالثها حمل الكلي على الكلي كما في قولك الانسان حيوان ورابعها حمله اي حمل الكلي على جزئيه اي الجزئي الذي هو من افراد ذلك الكلي نحو زيد انسان ثم وجه كلام شريف المحققين بقوله ولعل مراده اي مراد السيد السند من انكار حمل الجزئي الحقيقي نفي الحمل المتعارف لا نفي حمل الجزئي مطلقا حتى يكون مخالفا للقول الفارابي ولا مرية في ان قولنا هذا الضاحك هو هذا الكاتب ليس من قبيل الحمل المتعارف ثم ذلك الحمل عبارة عن ان يكون الموضوع من افراد المحمول كما في قولنا الانسان نوع او ما هو فرد لاحدهما يكون فردا للآخر نحو كل انسان حيوان آه مراد السيد نفي كونه اي كون الجزئي محمولا بالطبع يعني ان طبيعة الجزئي لا تقتضي الحمل بخلاف طبيعة الكلي فحمل الجزئي على نفسه ليس بالطبع بل بحسب الفعل كقولنا هذا زيد وكذا قولك هذا الانسان هو هذا الكاتب فانما نشير الى واحد وليس كونه هذا الانسان اولى بالوضع او الحمل من الآخر وان كان طبيعة الانسان اولى بالوضع من طبيعة هذا الكاتب قوله ولا ايجاب بان آه المجيب هو السيد السند في حاشيته على المطالع وان غلبت الخبرة على توضيح الجواب فارجع الى التعليق المرضي حاصله اي حاصل الجواب الذي اختاره السيد قدس سره كذا في الحاشية ان المعنى في تعريف الكلي بصدقه اي صدق الكلي على الكثرة ان يكون الكلي ظلا لها اي الكثرة ومنتزعا عنها اي عن الكثرة فان توهم ان الانتزاع لا يوجد في كثير من الكليات كالانسان والعرض وكذا الظلية فازحه بقول الشارح بان معنى الخ يعني ليس المراد من الانتزاع معناه المتعارف اعني ما لا يحصل كنهه في الخارج وانما يحصل في الذهن بالاخذ عن المنشأ الصحيح المصحح لنفس امرية المنتزع بل المراد هو الاخذ منها والمراد بالظلية ايضا ذلك الاخذ من كل واحد من الكثرة بحذف المشخصات حتى يبقى واحد بعينه يطابق الكل اذ بعد حذف المشخصات يبقى امر واحد مشترك بين الكثرة ولا شيء من تلك الصور اي الصور الحاصلة في اذهان الطائفة كذلك اي بان يؤخذ منها بحذف المشخصات حتى يبقى واحد بعينه يطابق الكل ليقال ان زيدا منتزع عنها مع الموجود في الخارج هو زيد هو منتزع العقل عنه هذه الكثرة بل كلها اي كل الصور اظلال للهوية العينية المتاصلة في الوجود اي هوية زيد وكلها فروع مستفادة منها اي من الهوية العينية والمعتبر في الكلي ان يكون هو ظلا للكثيرين وهذا مفقود في صورة الشك.

[illegible]

لان التصادق يصحح الانتزاع والظلية فان الاتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زيد باعتبار الاذهان يستحيل ان تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد واما الكليات الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم اشتمالها على الهذية

قوله لان التصادق آه اقول التصادق بين الصور ممنوع كما بيناه فيما سلف من قول الشارح ليست الامور الذهنية والعينية متخالفة بحسب الهوية الشخصية الخ ولو سلمنا التصادق لكن لا نسلم ان التصادق يصحح الظلية من الجانبين اي جانب الهوية الخارجية وجانب الصور الذهنية ثم بين سند المنع بقوله فانا لا نعني بها اي بالظلية لا الصرفية بحسب الانتزاع بالمعنى المذكور وهو الاخذ عن الكثيرين بحذف المشخصات وبحسب الوجود والذي لا يترتب عليه الآثار ولا يخفى ان اللازم من الكلام في ان الهوية العينية لزم اصل والصورة الذهنية فرع ولا يتصور كونها اصلا وكون تلك الهوية فرعا حتى يتحقق ظلية الهوية العينية بل الامر بالعكس فكيف يجوز من التجويز بعد من العقلاء كون الانسان من فروع مفهوم الكاتب بل الامر بالعكس فان الانسان اصل منه فرعت الكاتب وفرعه ونعت فتفكر ثم حاصل المنع الثاني على ما في **الحاشية** ان الظل يكون صورة ذهنية منتزعة من ذي الظل اعني الموجود الذي تشخص وجوده يترتب عليه الآثار الخارجية ويستحيل ان يكون الصورة العينية المتاصلة في الوجود صورة ذهنية والتصادق لا يوجب ذلك فتامل **قوله** بل الجواب آه ماصله اي حاصل الجواب عن الشك وفيه توضيح المطالع على ما نقل عنه اي عن المصنف في الحاشية ان الصور الحاصلة من زيد في اذهان الطائفة كلها هوية زيدية فانه يصدق على كل واحد منها اي من الصور انها لو وجدت في الخارج لكانت عين زيد وهو يعني ان الحاصل في الذهن لو وجد في الخارج لكان متحدا مع ما في الخارج في الماهية فان كان ما في الخارج جوهرا فهو ايضا جوهر وان كان عرضا فهو ايضا عرض اذ المراد بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الاشباح فلا تتكثر الصور الذهنية بحسب الخارج اقول والاولى ان يقال ان الكلي وجهالا ولوية ان اعتبار كون الصور الذهنية نفس هوية زيدية مما لا حاجة اليه في الجواب كما ستعلم ما يجوز الفعل تكثره بحسب الخارج والهوية العينية لزيد مثلا وكذلك الصور الحاصلة من زيد في اذهان الطائفة يستحيل فرض تكثرها في العين اذ كلها هوية شخصية ذهنية كانت او خارجية مانعة عن تجويز الشركة فيها اي في الهوية العينية والصور بحسب العين سواء كانت عين هوية زيد ولم تكن عينها بل كما يستحيل فيها تجويز الكثرة بحسب العين اي الخارج كذلك يستحيل فيها تجويز الكثرة بحسب الذهن ايضا لما عرفت ان ملاك امتناع تجويز الكثرة هو الهذية وهي متحققة في الصورة العينية والذهنية على السواء ولا تخصيص لها بالعينية اصلا وهذا اعني قوله اذ كل واحد منها اي من الهوية العينية والصور الذهنية ماخوذ مع العوارض المشخصة المانعة عن الكثرة في نفسها وهذه العوارض متحققة في كل واحد منها كما لا يخفى والا اي ان لم يكن تلك العوارض مانعة عن الكثرة في نفسها يلزم جواز كون المتشخص الواحد اشخاصا كثيرة والتالي باطل والا يلزم كون زيد مثلا كليا وهو كما ترى فالمقدم مثله واذ قد عرفت ان الاشخاص الخارجية والذهنية كلها متساوية الاقدام في استحالة تجويز الكثرة فيها بناء على انطوائها على الهذية فالحق في الجواب عن الشك المذكور ان يقال ان المراد في تعريف الكلي فرض تكثر المفهوم بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج ولا ارتياب في انه لا تكثر في الصور الذهنية في نفس الامر فلا يصدق تعريف الكلي على زيد فتفكر تلويح الى اعتراض وجواب ذكرهما الشارح **في الحاشية** التي نقلناها في التعليق المرضي وفصلناها حق التفصيل فادرك **قوله** واما الكليات الفرضية آه المقصود منه دفع توهم ناش عن التقييد بالخارج وهو اي التوهم انه يخرج عن هذا التقييد كثير من الكليات تقريره ان تعريف الكلي تجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير منعكس لخروج اكثر الكليات منه كالفرضية اي الكليات التي لا افراد لها في الخارج والمعقولات الثانية التي ظرف حصولها الذهن وليس لها افراد في الخارج كمفهوم اللاشئ فهذه من الكليات الفرضية فان فرد فرض في الخارج يصدق عليه الشئ المباين للاشئ وكمفهوم العلم والصورة العقلية ومفهوم الكلي فهذه كلها من المعقولات الثانية وغيرها مما يمتنع صدقه على الكثرة في الخارج وحاصل اي يدفع التوهم المذكور بانها اي ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لعدم انطوائها اي اشتمالها على الهذية اي الخصوصية المانعة عن فرض اي تجويز الشركة لا يمتنع بل يستنكر العقل بمجرد تصورها مع قطع النظر عن لحاظ وجود افرادها وعدمها عن تجويز الكثرة فيها بحسب الخارج

لا ینقبض العقل بمجرد تصورها عن تجویز تکثرها فی الخارج حتی قیل ان الکلیات الفرضیة بالنسبة الی الحقائق الموجودة کلیات هذا والکلیة والجزئیة صفة المعلوم[1].

فلا تخرج الکلیات المذکورة عن تعریف الکلی بتجویز تکثر مفهومه بحسب الخارج لیلزم کونه غیر منعکس فیه ای فی الدفع المذکور نظر وهو ان امتناع التجویز ای تجویز الکثرة ههنا ای فی الکلیات الفرضیة والمعقولات الثانیة لم یکن منوطا علی الطوارئها علی الهذیة حتی یلزم من انتفائها ای انتفاء الهذیة انتفاؤه ای انتفاء تجویز الکثرة بل امتناع التجویز منوط علی خصوص عنوانه ای عنوان الکلی فان خصوصیة عنوان اللاشیٔ وخصوصیة عنوان الصورة الذهنیة مثلا علة مستقلة لامتناع وجود افرادهما فی الخارج اما دریت ان الموجود فی الخارج لا یکون لاشیئا بل شیئا والصورة الذهنیة من حیث هی کذلک لا وجود لها فی الخارج والا یلزم کون شخص واحد متشخصا بتشخصین مستقلین فظرف واحد وهو کما تری والکلی مالا یکون بخصوص عنوانه مانعا عن تجویز الکثرة فیه فتامل فیه اشارة الی منع کون خصوصیة العنوان مع قطع النظر عما هو خارج عنه مانعة عن فرضه من المشترکة بجواز ان یکون المانع امرا آخر نحو کون الموجود الخارجی شیئا والوجود الخارجی نفس شیئیة اولازمها ومثل کون الموجود الخارجی متاصلا فی الوجود بخلاف مفهوم الصورة الذهنیة وغیر ذلک من الامور الدالة علی امتناع صدقها علی الموجودات الخارجیة واحدة کانت او کثیرة فافهم کذا فی الحاشیة وتحقیق المقام المقصود منه تزییف ما قیل ان الکلیات الفرضیة بالنسبة الی الحقائق الموجودة کلیات علی وجه ینکشف به المرام ان الکلیة من الامور الاضافیة المحضة التی لیست بازائها ای بازاء الامور الاضافیة صفة کاشفة للاضافیة المحضة مبدأ متقرر فی نفس الموصوف بها ای بالامور الاضافیة وذلک الموصوف بها الانسان مثلا وانما المتقرر فی بقعة التاصل من اضافة العام الی الخاص مطلقا خارجا کان او ذهنا نفس الانسان مثلا فاذ نسب الانسان الی جزئیاته الموجودة او الموهومة صح ای حکم علیه ای علی الانسان بالکلیة کما فی قولنا الانسان کلی ثم تقریر المرام ان الکلیة المحمولة علی الانسان مثلا فی قولنا الانسان کلی لیس المراد بها ان الکلیة امر قائم بالانسان بل هی من الامور التی لیس لها وجود الا فی الذهن والمتقرر لیس الا نفس الانسان مثلا واما الکلیة فلیست لها حقیقة متاصلة بل الحقیقة المتاصلة هی انسان یلزمها الکلیة فی العقل حین نسبته الی جزئیاته موجودة کانت او معدومة فاندفع ما سبق الی الوهم بانه لما لم یکن بازاء الکلی مبدأ متقرر فی الموصوف بالکلیة یلزم ان یکون الحکم بها علی ذلک الموصوف والاعتقاد بکلیته جهلا مرکبا لعدم مطابقة للمحکی عنه او یلزم من انتفاء ما یعتبر بازاء الکلی من حیث المبدئیة فی بقعة التاصل انتفاء المطابق وهو المحکی عنه فاندفع متعلق بقول الشارح علی ما بنائه متعلقة بقوله تقضی ان یکون معیار الصدق ای صدق الکلیة علی الانسان ومطابق الحکم بها ای بالکلیة صلوح الماهیة ای ماهیة الانسان مثلا بخصوصها لها ای للکلیة لکن لا مطلقا حتی یلزم الجهل المرکب بل من حیث الاضافة ای النسبة الذهنیة لنفس الامریة یعنی ان منشأ حکم العقل علی الانسان بانه کلی هو کون ماهیة صالحة لصدقها علی جزئیاته فی نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن وفرضه اذا دریت ان الحکم بالکلیة علی الانسان مثلا مطابق لنفس الامر فلا یلزم ان یکون الاعتقاد بها ای بالکلیة جهلا مرکبا لانتفاء علته کلزوم کون الاعتقاد بالکلیة جهلا ما یعتبر بازائها ای بازاء الکلیة من حیث المبدئیة فی بقعة التاصل نعم یلزم کون ذلک الاعتقاد جهلا لولا تلک النسبة ای النسبة الذهنیة فی نفس الامر بل فی الفرض البحت وانفلیس فالکلی ما جوز العقل تکثره من حیث خصوص عنوانه مع عزل النظر عما هو خارج عنه بحسب الواقع متعلق بقوله جوز وجود الافراد التی بالقیاس الیها ای الی الافراد کلیته ای کلیة الکلی مالا یابی بعد الضمیر راجع الی ما الموصولة التی هی عبارة عن الکلی بنفس مفهومه وخصوص عنوانه عن الاتحاد ای اتحاد ذلک الکلی معها ای مع الافراد موجودة کانت تلک الافراد کافراد الانسان او معدومة ممکنة کافراد العنقاء او ممتنعة کافراد اللاشیٔ وهی ای الافراد التی لا یابی الکلی بنفس مفهومه وخصوص عنوانه عن الاتحاد معها الافراد النفس الامریة ای بحسب الحقیقة ونفس الامر ای بلا فرض الفارض لا بمعنی انها موجودة فی نفس الامر کذا فی الحاشیة واما الافراد الفرضیة المحضة التی یابی هو ای الکلی کاللاشیٔ بخصوص عنوانه عن الاتحاد معها ای مع الافراد الفرضیة المحضة وهی الحقائق الموجودة المفروضة افرادا للاشیٔ مثلا فلیست لها ای لتلک الافراد

[1] وذلک مذهب الاوائل وهو الحق بحسب دقیق النظر وان کان جلیل النظر یحکم بالاول فان التشخص الذی علیه الجزئیة انما هو نحو الادراک وهو الاحساس لا التعقل وبهذا تاول بل ما اشتهر من الحکماء من نفی علم الواجب تعالی بالجزئیات علی وجه جزئی فافهم ۱۲ منه رح

الفرضية المحضة جعلها من الفرضية بالقياس اليها اي الى ذلك الكلي الا بالفرض البحت لا بحسب نفس الامر والمراد بكون المقايسة اليها اي الى الافراد
الفرضية مناط الكلية هو معيارها انه ليست الكليات المفروضة بها اي الكليات الفرضية والمعقولات الثانية بخصوصها انها لا يمنع العقل من تجويز
كثرتها بحسب الحمل على افرادها في نفس الامر فتلك الكليات داخلة تحت التعريف الكلي اي كانت الافراد موهومة او ممتنعة فما توهم تفريع على ما سبق من التحقيق
من كلية المفهومات الفرضية بالقياس الى الحقائق الموجودة ليس بشيء يعتد به لما علمناك من التعليم ان مناط الكلية اي معيارها هي الاضافة
اي اضافة الكلي الى افرادها الواقعية اي التي يكون فرديتها بحسب نفس الامر بلا فرض فارض ليس مناط الكلية هي الاضافة الى الافراد الفرضية
المحضة التي يابى الكلي بخصوصه عنه اي عن الاتحاد معها التي لو وجدت تلك الافراد الواقعية يتحد ذلك الكلي معها اي مع الافراد الواقعية بلا فرض
الفارض فلا ارتياب في ان اتحاد الصورة الفرسية مثلا مع افراد الانسان ممتنع بحسب نفس الامر فكيف لا يمتنع اتحاد اللاشيء مع الحقائق
الموجودة كالانسان وغيره ومن هيهنا اي مما ... ان الكليات الفرضية بخصوص عنوانها لا يمنع العقل عن تجويز كثرتها بحسب الحمل على افرادها
في نفس الامر وان كانت ممتنعة غير موجودة فيها ما يستنبط ان الفرد النفس الامري على قسمين احدهما ما يكون موجودا في نفس الامر كافراد الانسان مثلا وثانيهما ما لا
يكون موجودا فيها اي في نفس الامر كافراد اللاشيء الا ان الكلي لا يابى بخصوص عنوانه عن الصدق عليها اي على الفرد الغير الموجود في نفس الامر ومن هيهنا
... ما هو المشهور ويؤيده قولهم ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع من ان الانسان الذي ليس بحيوان مثلا من افراد الانسان وجه
الاستعلام ان ذلك الفرد فرضي محض لا يعتبر كلية الكلي بالنسبة اليه انما تعتبر بالنسبة الى الافراد النفس الامرية فالانسان بعنوانه اي الحيوان الناطق آب
عن اتحاده مع الانسان الذي ليس بحيوان ان حمله عليه الا ان يقال لتائيد المشهور والقائل هو السيد الباقر في الافق المبين ان فرديته اي فردية الانسان
الذي ليس بحيوان باعتبار الطبيعة المقيدة مع قطع النظر عن الخصوصية وهي سلب الحيوانية التي لا مدخل لها اي للخصوصية في ... اصل الفردية والاستحالة
بل هي الاستحالة الواقعية في ان يكون الشيء كالانسان المقيد بقيد عدم الحيوانية فردا للشيء كالانسان المطلق بحيثية وهي طبيعة المقيد دون حيثية اخرى
وهي خصوصية القيد هكذا ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المرام بعون الملك المنعام قوله وهل صفة العلم القائل جلال المحققين وشريف المدققين تحقيقه اي تحقيق ان
الكلية والجزئية من صفات العلم او المعلوم ان الكلية بمعنى الاشتراك بين الكثيرين حملا اي كونه محمولا على الكثيرين ليست من صفات الاعيان كما هي كذلك اي
الكلية بالمعنى المذكور لا تعرض لتلك الاعيان فانها اي الاعيان اما ان تكون مبهمة اي غير شخصية وهو اي كون الاعيان مبهمة باطل فان الوجود الخاص ملزوم
التعين اي التشخص فلا يكون موجودا مبهما على ابهامه في الخارج بل لا بد ان يتعين اي يصير متشخصا كما ذهب اليه المعلم الثاني او تكون متعينة ولا ارتياب في ان
الشيء المتعين من حيث هو متعين لا يحتمل الاشتراك بين الكثيرين بالحمل لان معنى الحمل الاتحاد والشيء العيني الخارجي لا يصح اتحاده بامور
متباينة كما بينه بقوله فلا تتحد الاعيان بامور متباينة في الوجود كزيد وبكر لامتناع تعدد الهوية الواحدة والا يلزم مصيره جزئية اي الشخص الواحد
كثيرة وهو كما ترى ولا اي ليست الكلية بمعنى الاشتراك حملا من اوصاف الامور الذهنية بما هي المكتنفة مختلطة بعوارض ذهنية او بمعنى ... الاشباح
وعنوان الحاصل في الذهن هو اشباح الاشياء وامثالها ليس لها اي للامور الذهنية التي هي الاشباح صلوح الاتصاف بها اي بالكلية بالمعنى
المذكور لان ... ليس بمحمول على ما في الخارج من الافراد الكثيرة فان الشبح يباين حقيقة ذي الشبح لكونه عرضا وذو الشبح قد يكون جوهرا وحقيقة
الشبح لا ان يكون محمولا على ... فلا يصح كونه كليا بالنسبة الى تلك الامور الذهنية بل هي الكلية ... معلومها وكذا لا يصلح الامور الذهنية
المذكورة ... للاتصاف بالكلية بل انما الصالح للاتصاف بها ما هو المعلوم عند من ... حصول الحقائق اي حصول الاشياء بانفسها في الذهن
لما ... امتناع تعدد الهوية الشخصية كذا في الحاشية فكل واحد من الصور الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية صورة جزئية
فيمتنع اشتراكها ... فاستبان ان الكلية بالمعنى الاول لا تعرض للصورة من حيث هي هي فتكون من صفات المعلوم ...

بمعنى المطابقة للكثيرين اي المناسبة المخصوصة التي لا تكون بينه وبين غيره من افراد نوع آخر كذا في الحاشية فاذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في
اذهاننا امر ليس ذلك هو بعينه الامر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا او اي صورة تعقل لافراد متفقة من نوع واحد مثلا حصل من تعقل كل واحد
منها امر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا عمرا بعد ذلك وجردناه ايضا
لم يحصل منه صورة اخرى في العقل مغايرة للاولى كذا في بعض الحواشي فاذا اعتبر معها اي مع المطابقة للكثيرين بمعنى الآخر وهو صلوح الصورة للاتحاد
مع الجزئيات في الوجود يعني كون تلك الصورة صالحة للحمل على الافراد الكثيرة فكذلك ايضا اي لا يكون الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين بمعنى الصلوح
للاتحاد المذكور من اوصاف الامور الذهنية بما هي مكتنفة بعوارض ذهنية عند المؤمنين بحصول الحقائق فان مآل التفسير اي تفسير الكلية بالاشتراك
حملا وتفسيرها بالمطابقة مع ذلك اي الاتحاد واحد اي صيرورة اعتبار صلوح الصورة للاتحاد المذكور واحد وهو الحمل وظاهر ان الصورة المخصوصة الذهنية يمتنع
حملها على كثيرين واما من انكر اي بحصول الحقائق وآمن بالاشباح فقد يقتصر على المعنى المذكور للكلي اي المطابقة ولم يعتبر معها الاتحاد وذهب ذلك
المنكر الى اتصاف العلم والمعلوم كليهما بها اي بالكلية لان معنى المطابقة على ما ذكر سابقا صادق على كليهما فالشبح مطابق للكثيرين كذي الشبح وهو ممتنع
حمل الشبح عليها دون ذي الشبح فاذن يكون الكلية من صفات كل من العلم والمعلوم ثم اذا تلي عليك ان معروض الكلية هو المعلوم اعني الصورة من حيث هي
وان كانت الصورة معروضة لها على احتمال ضعيف فعلم ان معروض الجزئية ايضا هو الصورة من حيث هي لان التقابل بين الكلي والجزئي تقابل
العدم والملكة فان الجزئية لكونها عبارة عن وجود التعين بنحو مخصوص ملكة والكلية عدمها بان تكون عبارة عن عدم ذلك التعين لكن بشرط ان
يكون من شانه ذلك التعين المخصوص فالمتصف بالكلية لا بد وان يكون صالحا للاتصاف بالجزئية وليس هو الا الصورة من حيث هي فلاح ان معروضهما
هو تلك الصورة وهذا معنى قول الشارح والتقابل بين الكلية والجزئية بالعدم والملكة كما هو المشهور بين الجمهور فالجزئية ايضا وصف
كما ان الكلية وصف للامور الذهنية بما هي هي وهي المعلوم والحق ان الاختلاف بينهما اي بين الكلي والجزئي بحسب اختلاف نحو الادراك كما سبق
من ان الشيء المدرك بالحواس جزئي وبدونها كلي والمعروض للكلية والجزئية حقيقة نفس المعلوم واما العلم فهو علة للاتصاف بهما ومن ثم اي
من اجل ان معروض الكلية والجزئية نفس المعلوم لا العلم قيل ان مرجعهما نفس الشيء وهي المعلوم بلا مدخلية تحقق الكثرة وادراكها يعني لا يلزم في
اتصاف المفهوم بالكلية تحقق الكثرة في الموصوف بها ولا تحقق ادراك الكثرة فيه بل ملاك الاتصاف بها هو التجرد من التعين الخاص فلو فرض عدم
تحقق الكثرة في مفهوم ما وعدم ادراك لها كان ذلك المفهوم موصوفا بالكلية ولم يكن جزئيا ما لم يشتمل على الهذية ولعل هذا اي ان المعروض حقيقة
هو المعلوم واما العلم فهو علة للاتصاف لا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم حقيقة هو مراد المصنف رح في الحاشية المنقولة عنه اي عن المصنف
المعلقة على قوله وقيل صفة العلم حيث قال المصنف وذلك اي كون الكلية والجزئية صفتين للعلم مذهب الاوائل اي الفلاسفة المتقدمين والحق بحسب النظر
وان كان جليل النظر يحكم بالاول اي بكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم ثم استدل على حقية مذهب الاوائل بقوله فان التشخص الذي هو مدار الجزئية
انما هو بنحو الادراك وهو الاحساس لا التعقل لما دريت في درس السالف ان الشيء اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم بالتعقل يكون كليا فاستبان
ان مناطهما هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات وهذا تاويل ما اشتهر من الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه جزئي فانهم [illegible]
تقرير المرام على ما في بعض الحواشي ان قول الحكماء بحسب المعنى المتبادر فاسد لاقتضائه عدم علم الواجب تعالى ببعض المعلومات الموجودة وهو الجزئي
من حيث هو جزئي تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فالمراد انه تعالى يعلم الكليات والجزئيات جميعا فهو تعالى يعلم الجزئي لكن بنحو
من التعقل لا بنحو من الاحساس لكونه تعالى منزها عن الآلات الجسدانية وجملة الكلام انه لما لم يمكن للواجب تعالى وتقدس تلك الآلات
فكان علمه تعالى بجميع الموجودات علما تعقليا وهو مناط الكلية وهذا معنى قولهم الواجب تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلمها علما
تعقليا لا علما احساسيا فلا تشنيع عليهم كما لا يخفى ثم اعترض على ذلك الاستدلال بقوله الا ان يقال علية نحو الادراك اي الادراك الاحساسي للتشخص

اي لهذا النحو من التشخص كذا في الحاشية لا تدل على اتصاف العلم بهما اي بالكلي والجزئي حقيقة تقريره انا سلمنا ان العلم مناط لكون الشيء كليا
وجزئيا وهذا لا يقتضي كون العلم متصفا بهما حقيقة اما ترى عليك ان المناط للشيء لا يلزم ان يكون متصفا بذلك الشيء حقيقة اذا ادريت هذا فلا بد
بان يتكلف في عبارة المصنف بانهما صفتان للمعلوم حاصلتان بسبب العلم فتدبر ففيه اشارة الى ان هذا التكلف بعيد كل البعد فان قوله وهو الحق
بحسب تحقيق النظر يدل على انهما صفتان للعلم حقيقة كذا في الحاشية واما علم الباري تعالى بالجزئيات فتفصيله ان المتكلمين ذهبوا الى انه
تعالى يعلم الحوادث اليومية الزمانية كما يعلمها احد منا بانها اي الحوادث اليومية موجودة في هذا الوقت ولم تكن تلك الحوادث قبله اي قبل
هذا الوقت وجاز وجودها العدمها بعده اي بعد هذا الوقت فيرد عليهم اي على المتكلمين تغير العلم اي علمه تعالى بالمتغيرات بحسب تغيرها وتفصيل الايراد انه سبحانه
لو يعلم الجزئيات المتغيرة فاذا علم ان زيدا مستقر في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يكون باقيا على حاله
والاول يوجب التغير في صفة العلم وهو تعالى ليس بموضوع للتغير لما اقام الفلاسفة البرهان في مقامه على امتناع التغير في ذاته تعالى وفي صفاته
والثاني يستدعي الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فالتزم بعضهم اي بعض المتكلمين جوازه اي جواز تغير العلم لتغير صفاته الاضافية
كالخالقية والرازقية بالاضافة الى كل شخص من العلم من الاوصاف الاضافية فالتغير في العلم هو التغير في مفهوم اعتباري ولا مرية في جوازه
ولا يلزم التغير في صفة حقيقية ومن قال القائل هو ابو الحسين انه اي العلم صفة حقيقية التزم جواز التغير فيها اي في الصفة الحقيقية فاذا كان
المعلوم واقعا على وجه معين فيكون هو سبحانه عالما بوقوعه على ذلك الوجه واذا زال عن ذلك الوجه يزول ذلك العلم ويحدث علم آخر بوقوع ذلك المعلوم
على وجه آخر ايضا اي كما انه التزم جواز التغير في الصفات الاضافية بناء على جواز كون الباري تعالى محلا للحوادث كما جوز بعض الحكماء كونه
تعالى محلا للصور المعلومات منهم وهم مشائخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة من انكر التغير في صفاته تعالى مطلقا اي حقيقية كانت او اضافية فقال العلم
بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد وتمسكون فيها اي في هذه الدعوى بتمسكات واهية اي ضعيفة منها ان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد
واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه بهذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما
يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة من الاول والباري عز مجده ممتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه
سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم تغير علمه تعالى انت تعلم ان هذا التمسك واه لما عرفت ان شرط المثلين ان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر وظاهر ان العلم
بان الشيء سيوجد لا يقوم مقام العلم بانه موجود الآن هذا واما الحكماء فالظاهريون القشريون منهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا
الجزئي ويرد عليهم اي على الحكماء الظاهريين بطريق المعارضة انه لا يمكن الانكار بوجود الجزئي المتغير على وجه الجزئية والتغير لان وجوده محسوس
فانكاره سفسطة قطعا وكل موجود وبكل حيثية في سلسلة الحاجة يستند الى الواجب تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى يعني كل ما هو موجود فهو
بجميع الحيثيات مفتقر الى الواجب تعالى ومعلول له فيكون الواجب تعالى علة لكل الموجودات بجميع الحيثيات وقد تقرر عندكم ايها الفلاسفة ان العلم
التام بالعلة التامة اي بجميع الحيثيات التي لها مدخل في العلية مستلزم للعلم التام بمعلولها اي بجميع اعتباراته المستندة الى العلة التامة ولا شك
ان علمه تعالى بذاته اتم العلوم فهي اي الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى على وجه الجزئية والتغير بناء على القاعدة المقررة عندكم فاذن بطل
قولكم ان الله سبحانه يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الكلي دون الجزئي والمحققون منهم اي من الحكماء قالوا ان المدرك على صيغة اسم الفاعل الزماني
انما هذه الادراكات اي الادراكات المتعلقة بالجزئيات المتغيرة منه اي من المدرك الزماني بتوسط آلة جسمانية لا غير فانه اي المدرك الزماني
يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه اي زمان المدرك الزماني ويحكم ذلك المدرك بعدمها اي بعدم المتغيرات عدما سابقا قبل زمان وجودها اي
وجود المتغيرات ويحكم المدرك الزماني بعدم المتغيرات عدما لاحقا بعده اي بعد زمان وجودها ويشير المدرك الزماني اليها اي الى المتغيرات
بانها في اي جهة من الجهات الست منه اي من المدرك الزماني وعلى اي مسافة اي قريبة او بعيدة من المدرك الزماني وغير ذلك لكون المتغيرات

والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا

متحركة او ساكنة واما المدرك الذي ليس كذلك اي ليس بزماني وهو الواجب عز مجده فيكون ادراكه تاما كاملا لا نقصان فيه اصلا فانه يكون محيطا
بالكل عالما بها حضوريا بان اي حادث يوجد في اي زمان مضيا كان او آتيا وكم يكون من المدة اي الزمان بكمية مخصوصة بينه وبين
ذلك الحادث وبين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه فلا يحكم المدرك الغير الزماني على شيء بانه حاضر وذلك غائب وهذا قريب وذلك بعيد
لانه هو اي المدرك الغير الزماني ليس بزماني فيكون نسبته الى جميع الازمنة على السواء فلا يتصف الزمان قياسا اليه وكذلك المدرك ليس بالمضي والاستقبال
ولا مكاني بل نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قرب وبعد وتوسط فالموجودات كلها من الازل الى الابد معلومة له تعالى
وكل في وقته وليس في علمه سبحانه كان وكائن وسيكون وهذا كله تفصيل لما اجمله الشارح بقوله بل نسبة جملة الازمنة وجملة الامكنة اليه اي
الى المدرك الغير الزماني نسبة واحدة وانما يحكم بتلك الاحكام من الحضور والغيبة والقرب والبعد والتوسط من كان وجوده في زمان معين
وعدمه في زمان آخر ووجوده في مكان معين وعدمه في مكان آخر فعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها اي اكمل العلوم بالاحاطة لا
آلة جسمانية بل بحسب حضورها اي حضور الموجودات بنفسها لديه تعالى من حيث الاستناد وكل حاجة اليه تعالى وهذا اي ما يدركه الزماني بواسطة
الآلة الجسمانية يدركه الواجب تعالى بلا توسط تلك الآلة لفقدانها فيه تعالى هو التاويل لعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي فلا تغفل يعني ان المراد بنفي
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي هو نفي علمه تعالى بالوجه الاحساسي والتخييلي لا نفي علم الجزئي مطلقا كيف وهو سبحانه يعلم الجزئيات والكليات
جميعا لكن بطريق التعقل هذا هو مقصود المصنف من قوله في الحاشية وهذا تاويل ما اشتهر من الحكماء الخ فادرك قوله والجزئي لا يكون كاسبا اه اي
في العلوم الحقيقية وهي التي لا تتبدل بتبدل الاديان والازمان اعني العلوم الحكمية الباحثة عن احوال الحقائق العارضة لها في نفس الامر حاصله
المرام ان المراد بنفي الكسب والاكتساب عن الجزئي انما هو النفي عنه في العلوم الحقيقية لا مطلقا ثم استشهد على ذلك بقول الشيخ فقال قال الشيخ انا
لا نشتغل بالنظر في الجزئيات لعدم التناهي لكونها غير واقفة عند حد وعدم انضباط احوالها لكونها متغيرة ومتبدلة فلا يفيد العلم بها اي بالجزئيات
من حيث الجزئية واما من حيث الكلية بان يحذف المشخصات عنها وينتزع منها الكليات فيفيد كمالا كالكليات المعقولة ابتداء كمالا لانه يترتب
عليه غاية حكمية وهي السعادة الكبرى الابدية اعني ابتهاج النفس بعد وجدان ذاتها متصفة بكمالاتها التي اعلاها ما ارتسم فيها حقائق الموجودات
النفس الامرية حتى صارت بذلك الارتسام كانها الموجود كله والحاصل ان الجزئيات متغيرة فحين تغيرها ان لم يتغير العلم لم يكن كمالا لكونه جهلا
وان تغير لم يبق ببقاء النفس وصحة وقوعها اي الجزئيات موضوع الكبرى لا يستوجب النظر فيها في تلك العلوم اي العلوم الحقيقية المقصود منه
ازاحة ما يتوهم من ان الجزئي قد يكون موصلا ابعد كما في موضوعات القضايا الشخصية الواقعة كبرى الشكل الثالث بان هذا لا يقتضي كون
الجزئي مبحوثا عنه في الحكمة وظاهر ان تدوين المنطق انما هو لاجل الاعانة في العلوم الحكمية فلا مشاحة في البحث عن الجزئيات في صناعة الميزان
وما وقع في بعض الحواشي من كبرى الشكل الاول بدل الثالث فهو ظاهر فان كلية الكبرى شرط في الاول فاحفظ وقد ينقل الكلام في تصوره
اي تصور الجزئي وكسب التصور يعني ان المقصود من نفي كون الجزئي كاسبا ومكتسبا ان تصور الجزئي لا يكون كاسبا لتصور جزئي آخر لا ان
تصديقه لا يكون كاسبا لتصديق جزئي آخر فاندفع ما قيل لاثبات كون الجزئي كاسبا ومكتسبا ان الاستقراء والتمثيل استدلال بحال الجزئي اه فان الاستقراء
عبارة عن تصفح الجزئيات ليستخرج منها حكم كلي والتمثيل عبارة عن قياس جزئي على جزئي آخر مغاير له لاشتراكهما في العلة المؤثرة كما في القياسات
الفقهية ووجه الاندفاع ظاهر لما دريت ان الكلام في كسب التصور والاستقراء والتمثيل تصديقيان فما اختار جان محمد من الجواب بعد دفعه ثم اجاب
جوابا آخر بقوله والتحقيق ان المقصود بالذات فيهما اي في الاستقراء والتمثيل معرفة حال الكلي دون الجزئي اما في الاستقراء فظاهر لانه عبارة عن تصفح
احوال الجزئيات ليعلم منها حكم كلي كقولنا الجسم اما فلكي او عنصري بسيط او مركب وكل واحد منها متحيز لذاته فكل جسم متحيز لذاته فالمتحصل اي ما يحصل منه تصور

وقد يقال لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالاضافي كالاول بالحقيقي الكليان ان تصادقا كليا
فمتساويان والا فان تفارقا كليا فمتباينان وان كان جزئيا فاما من الجانبين فاعم
واخص من وجه او من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا تنبيه اعلم ان نقيض كل شيء رفعه

الكلي والكاسب انه ليس تصور الجزئيات بل الحكم الكلي نعم انما حصل هذا الحكم من تصفح الجزئيات واما في التمثيل فلان المقصود فيه معرفة الكلي المشترك
بين الاصل والفرع قوله لكل مندرج تحت كلي آه هذا التعريف اختاره صاحب القسطاس لما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك التعريف غير جامع
لخروج المساوي عنه كالانسان والناطق والضاحك والكاتب وذلك لان المتساق الى الفهم من كون الشيء مندرجا تحت شيء آخر ان يكون الشيء الاول
اخص من الشيء الثاني ولذلك الكلي والجزئي الاضافي يرادفان العام والخاص مع انه قد شاع بينهم عد المساوي جزئيا اضافيا بالنسبة الى المساوي
الآخر وفسره الشارح بقوله اي موضوع كلي فلا يرد الاعتراض بعدم جامعية التعريف بالمساوي لما اشتهر بينهم من عد احد المتساويين جزئيا اضافيا
للآخر ثم تقرير الدفع انه ليس المراد من الاندراج ذلك المعنى المنساق الى الفهم بل المراد منه ما يكون موضوعا للقضية الموجبة الكلية فالحاصل ان الجزئي
الاضافي يطلق على كل ما يكون موضوعا لتلك القضية سواء كان اخص من المحمول كقولنا كل انسان حيوان او مساويا له نحو كل انسان ناطق فالانسان
المساوي للناطق وان كان غير مندرج تحته بمعنى ان يكون اخص منه وفوقه لكنه مندرج بالمعنى الآخر المراد ههنا واما الاعم فخارج عنه قطعا لكذب الموجبة الكلية
القائلة كل حيوان انسان نعم لو كان المراد ويكون الجزئي الاضافي موضوعا للموجبة مطلقا كلية كانت او جزئية لكان يلزم دخول الاعم فيه اذ ليس
فليس في الحاشية يعني ان يقع موضوعا له في قضية موجبة كلية لا في قضية مطلقا فكل وجه ان المراد بج في قولنا كل ج ما يصدق عليه ج بالفعل
المتعارف بناء على ما ذهب اليه المتاخرون ولا شك في صدق احد المتساويين على الآخر بذلك الحمل فيشمل الحكم على احدهما للآخر والحق ما صرح
به الشيخ وغيره من المحققين تحت قوله فيها لا في القضية مطلقا والا لكان الاعم من الشيء جزئيا له ولم يقل احد والحاصل ان التقييد بالموجبة الكلية
لاخراج الاعم لا المساوي فان الاعم من الشيء يقع موضوعا في موجبة جزئية او مهملة كقولنا بعض الحيوان انسان والحيوان انسان قوله فيها على
ما ذهب اليه المتاخرون من ان المحكوم عليه حقيقة هو الافراد التي يصدق عليها الوصف العنواني فكل فرد مندرج تحت المحمول المساوي اعني ان الموضوع
ومن ثم فسر المندرج تحت كلي بموضوع كلي والحق ما صرح به الشيخ في الشفاء دفعا للتزييف لما اشتهر من عد احد المتساويين جزئيا اضافيا للآخر من ان
الحكم على الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا حقيقيا او هي اي الافراد الشخصية مع الافراد النوعية ان كان الموضوع جنسا كقولنا كل حيوان
جسم نام ومن المعلوم ان الافراد الشخصية والنوعية اخص فلا يدخل المساوي تحته اي تحت الجزئي الاضافي قوله اعلم ان نقيض كل شيء رفعه
آه لو نوقش فيه بالايجاب الذي هو نقيض السلب مع انه ليس رفعا وان كان مستلزما له فانتقض تلك القاعدة ورد بتعميم الرفع من الحقيقي والحكمي
يعني ليس المراد من الرفع هو الرفع الصريحي الحقيقي ليخرج بذلك الايجاب عن تعريف النقيض بل المراد اعم منه ومن الرفع الحكمي الضمني ولا ريب في
صدق هذا الرفع على الايجاب المذكور لانه مستلزم لما هو رفع حقيقة اعني سلب السلب فاذن النقض بان سلب سلب الايجاب فالمناقشة
ساقطة وقد حقق البعض اي الصدر الشيرازي المعاصر للمحقق الدواني وهذا جواب آخر للمناقشة من ان النقيض هو الرفع حقيقة والايجاب لازم
لسلب السلب الذي هو رفع حقيقة فلا محذور وقال الصدر الشيرازي منعا لكون الموجبة نقيضا للسالبة ان نقيض كل شيء رفعه ونقيض الموجبة
ليس الا سلب السلب واما الحكم على الموجبة بكونها نقيضا للسالبة فلانها لازمة للنقيض الذي هو سلب السلب فعلى هذا يكون نقيض السلب هو سلب
السلب فقط واطلاق النقيض على الايجاب ليس الا مجازا من باب اطلاق اسم الملزوم على اللازم فافهم ثم لما كان لقائل ان يقول ان السلب لكونه قطعا ورفعا
لا يصح منافيه الا الى الوجود والا فاي شيء السلب يقطع فسلب السلب في قوة سلب ثبوت السلب هي السالبة السالبة المحمول التي لا تستلزم الا
الحصول فالقول بالاستلزام لذلك الايجاب امر بعيد ازاحه بقوله والسلب ليس مقصورا لا مضافا الى الوجود حتى يلزم كونه اي كون السلب في قوة

نقيض المتساويين متساويان والا فيفترقان في الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر هف و
ههنا شك قوي وهو ان نقيض التصادق دفعة لا صدق التفارق وربما يكون نقيضي
المتساويين مما لا فرد له في نفس الامر كنقائض المفهومات الشاملة فيصدق الاول دون الثاني

والسالبة المحمول حاصل الازاحة انا لا نسلم ان السلب مقصور الاضافة الى الوجود فان مرتبة الماهية التي هي اثر الجعل البسيط مقدمة على الوجود
فرفع الماهية المقابل لها ايضا ثابت الماهية دون الوجود وبالجملة السلب يضاف الى نفس مفهوم السلب من حيث رفع العقد السلبي عن الواقع كقولنا
ليس ليس الكاتب وليس بالايجاب لا يقصد به رفع ثبوت السلب حتى يكون في قوة السالبة السالبة المحمول فتدبر كذا في الحاشية ثم الظاهر
المتوهم ان يتوهم ان ما ذكره البعض من ان النقيض هو الرفع حقيقة والايجاب لازم السلب السلب لا نقيض له غير سديد لانه يصادم المصرح به من
ان التناقض من النسب المتكررة اذ هذا التصريح يقتضي ان يكون الايجاب نقيضا للسلب كما ان السلب نقيض الايجاب دفعه بقوله ومعنى قولهم التناقض
من النسب المتكررة ان احد المفهومين اذا كان رفعا للآخر كان الآخر نقيضا له بمعنى المرفوع به لكن اطلاق النقيض على المرفوع تجوز اقول وهم ان التعميم
النقيض للرفع والمرفوع كليهما ليس بصحيح بان يكون المرفوع ايجابا حقيقيا مع انه يكون رفعا لامر آخر فان سلب السلب رفع للسلب بل كان مرفوعا لكنه
رفع للايجاب فافهم هذا قال الشارح وهو اي المرفوع ايجاب اضافي وان كان رفعا لامر آخر تقرير الازاحة انا لا نسلم ان ذلك التعميم يستدعي كون المرفوع
ايجابا حقيقيا بل يكفي كونه ايجابا اضافيا فالمرفوع ههنا وان كان رفعا للايجاب لكنه ايجاب بالنسبة الى سلبه وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى في
مبحث التناقض قوله والا فيفترقان اي وان لم يصدق احد النقيضين على ما صدق عليه نقيض الآخر فيصدق عينه لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم
الفرقة بين اصل المتساويين اي يلزم صدق احد المتساويين بدون صدق الآخر فان الكلام في نقائض المفهومات الكلية المفردة كاللاانسان واللا
ناطق لان البحث ههنا في المفهومات التصورية لا العقود والتصديقية التي يرجع اليها التساوي بحسب الحمل الايجابي على شيء لا بحسب انفسها فكل ما يحمل
عليه اللاانسان مثلا بالايجاب يحمل عليه اللاناطق وبالعكس والا يحمل عينه لتلك الحمل اي الحمل الايجابي لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم رفع التساوي وهو خلاف
فان قلت وهم ان نقائض الامور العامة كاللاشيء واللاممكن لا تصدق بحسب الحمل الايجابي على شيء اصلا فلا يجري البيان المذكور في تلك النقائض اجيب بقول
الشارح وكذلك البيان في نقائض الامور العامة فان الموضوع مفروض التحقيق والوجود ولو تقديرا اذ حاصل التساوي يرجع الى عقدين اي
قضيتين غير بتيتين العقد الغير البتي ما يحكم فيه على موضوع مقدر الصدق على الافراد يعني يكون صدقه على افراده بالفرض والتقدير كقولنا
كل لاشيء لاممكن بالامكان العام اي كل ما لو فرض وكان لاشيئا فهو بحيث لو فرض كان لاممكنا بالامكان العام واذا دريت ان الكلام في المفهومات
المفردة المتساوية وفي نقائضها لا في القضايا التي يرجع اليها التساوي فيهدم اساس الشك الآتي الذي ذكره المص بقوله وههنا شك قوي
وهو ان نقيض التصادق رفعه الذي يبتني على اعتبار التناقض في العقود اي القضايا التي يرجع اليها التساوي دون اعتبار التناقض في
المفهومات المفردة حتى يقال ان مرتبط بقولنا اعتبار التناقض في العقود ولذا لم يصدق كل لاناطق لاانسان يصدق بعض اللاناطق ليس بلاانسان فيصدق
بعض اللاناطق انسان بحيث فيود وعليه هذا التقرير للشك لا نسلم ان رفع التصادق الذي هو في قوة السلب العدولي وهو قولنا بعض اللاناطق
ليس بلاانسان يستوجب التفارق وهو الايجاب المحصل اعني قولنا بعض اللاناطق انسان لجواز مستند المنع انتفاء الموضوع كما في نقائض الامور
العامة كاللاشيء واللاممكن وجه لا نهدام ظاهر لان الشك اعتبر التناقض في القضايا التي يرجع اليها التساوي مع ان الكلام ليس فيها
بل في المفهومات المفردة فالتبس على الشاك ما فيه التساوي بما يرجع اليه التساوي واين هذا من ذاك واما على تقدير رجوع التساوي الى القضيتين الغير البتيتين
فالانهدام ظاهر لما القي عليك ان الموضوع مفروض التحقق ههنا بالفرض يكفي للموضوع قوله وربما يكون الخ تاييد للمنع اي منع ان رفع
التصادق يستوجب التفارق او نقض اجمالي بحيث ان الدليل في نقائض الامور العامة مع تخلف المدلول اي التساوي عنها اي عن الدليل

وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده وجه رفع التصادق يستلزم التفارق فبعد تسليمه
انما يتم لو اخذت تلك المفهومات وجودية كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية
كلا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه

ثم اعلم ان النقيض لابطال الدليل بتخلف المدلول عنه او باستلزامه فسادا آخر وهو اجمالي اذ لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذ منع على مقدمة معينة او معارضة وهي اقامة الدليل على ما ينافي مدعى الخصم على اصل الدعوى وهو ان نقيضي المتساويين متساويان فان هذه الامور اي الامور العامة كالشيء والممكن مع تساويهما نقائضهما كاللاشيء واللاممكن ليست كذلك اي متساوي ههنا فانها اي نقائض الامور العامة مما لا فرد لها بحسب نفس الامر حتى نراعي المنفي لا المنفي تنعقد عقود ايجابية قوله ما قيل آه هذا الجواب قد ارتضى به ثلة بضم الثاء المثلثة وتشديد اللام المفتوحة جماعة من الناس قال الله تعالى ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْآخِرِينَ كذا في القاموس من الآخرين اي المتأخرين حيث قالوا صدق السلب اي حمل سلب شيء على شيء آخر لا يقتضي قوامه ووجوده في نفس الامر بناء على ان الايجاب الموجبة السالبة المحمول يساوي السلب البسيط اي السالبة البسيطة وهذه السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فالموجبة السالبة المحمول المساوية لها ايضا كذلك واذا دريت ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع فتح تجويز التصادق بين نقائض الامور الشاملة مع عدم افرادها في نفس الامر يعني ان القضية المنعقدة من نقيضي المتساويين ليست بمعدولة بل هي موجبة سالبة المحمول مثل كل لاشيء لاممكن اي ليس بممكن وقد دريت ان تلك القضية لا تقتضي وجود الموضوع ويكون رفع التصادق الذي صفة للرفع هو في قوة السالبة السالبة المحمول اعني قولنا اللاشيء ليس بلاممكن التي صفة للسالبة السالبة تستدعي اي تستدعي وجود الموضوع على خلاف سبيل ايجاب السلب فانه لا يستدعي وجود الموضوع يستلزم التفارق خبر لقوله يكون تقريره ان السالبة السالبة لتساويها للايجاب التحصيلي تقتضي وجود الموضوع كما ان الموجبة السالبة المحمول لتساويها للسالبة البسيطة لا تستدعيه فقولنا بعض اللاشيء ليس بلاممكن مستلزم لقولنا بعض اللاشيء ممكن فلاح استلزام رفع التصادق لصدق التفارق قوله فبعد تسليمه آه يعني لا نسلم اولا اقتضاء تلك السالبة اي سالبة السالبة المحمول تجوهرا اي تقرر الموضوع ووجوده وذلك لما تلي ان السلب مطلقا لا يستدعي وجود الموضوع ولا نسلم عدم اقتضاء تلك الموجبة اي الموجبة السالبة المحمول آه اي لكل احد تجوهر للموضوع ووجوده وذلك لما وعيت ان طبيعة الربط الايجابي مطلقا تقتضي وجود الموضوع سواء كان المحمول امرا محصلا او معدولا او سلبيا والعقل لا يستثني محمولا دون محمول عن القاعدة العقلية الناطقة بان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له ولو سلم اقتضاء تلك السالبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء تلك الموجبة له فانما انصرام اي انقطاع ما او هم توهم من ان صدق السلب على شيء لا يقتضي قوامه في نفس الامر آه اذا اخذت المفهومات الاصلية وجودية كالشيء والممكن حتى يكون العقد من نقائضهما موجبة سالبة المحمول اي كل لاشيء لاممكن وهي صادقة هو الا فيصدق نقيضها اعني السالبة السالبة وهي بعض اللاشيء ليس بلاممكن وهذا معنى قوله وقد فعها اي رفع الموجبة المذكورة سالبتها وهذه السالبة تستلزم الموجبة المحصلة اعني بعض اللاشيء ممكن فيلزم الافتراق واما اذا اخذت المفهومات الاصلية سلبية بان يكون السلب جزءا من لفظها كلا شريك الباري تعالى ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ اي لا مجرى ولا سبيل لذلك الوهم اي الجواب في حل العقدة فان نقائضها وجودية اعني شريك الباري واجتماع النقيضين وينعقد منها قضية موجبة وهي كل شريك الباري اجتماع النقيضين وهي غير صادقة لان الموجبة تستدعي وجود الموضوع والموضوع ههنا معدوم واذن يلزم ان يصدق نقيضها وهو بعض شريك الباري ليس باجتماع النقيضين وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعي وانت خبير بانهم اي المتأخرين لما التزموا كون النقيض رفع شيء حقيقة فيكون نقيض السلب سلب السلب كما هو مسلك المحققين حتى يكون نقيض لا اجتماع النقيضين رفعه اي لا لا اجتماع النقيضين ويكون نقيض لا شريك الباري لا لا شريك الباري فلهم سبيل واسع لدفع الاعضال اي الاشكال بان يقولوا ليس النقيض

فلا جواب الا بتخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات هذا ونقيض الاعم والاخص مطلقا
بالعكس فان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى المفهوم وشككت بان
لا اجتماع النقيضين اعم من الانسان مع ان بين نقيضيهما تباينا وايضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص
فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممكن عام

نقيض لا اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين حتى لا يجري الجواب المذكور هناك بل نقيضه لا لا اجتماع النقيضين فالنقيض لكونه سلبا لا يستدعي الموضوع فلمجال
مساغ قطعا فالمنع هو المنع الاول اي الذي ذكره بقوله لا نسلم اولا اقتضاء تلك السالبة تجوهر الموضوع الخ فتأمل في الحاشية لا يقال قولنا
لا شريك البارئ لا اجتماع النقيضين موجبة سالبة المحمول فينعقد برفعها السالبة المحمول فهي تستدعي وجود الموضوع وحمل الايصدقان
على شيء في نفس الامر فلا فائدة في الالتزام المذكور لانا نقول لهم ان ليس معا ان قولنا لا شريك البارئ لا اجتماع النقيضين موجبة معدولة
لا موجبة سالبة المحمول وقولنا الالا شريك البارئ لا لا اجتماع النقيضين سالبة معدولة او موجبة سالبة المحمول بما تصدقان عند عدم الموضوع
ايضا وحمول موجبة السالبة المحمول لا يجب ان يكون وجوديا في الاصل بل يجوز ان يكون عدميا فتفكر تمت قوله فلا جواب الا بتخصيص الدعوى
آه يعني ان دعوى نسبة التساوي بين نقيضي المتساويين ليست عامة جارية في كل نقيض من نقائض المتساويات بل مختصة بغير نقائض المفهومات
الشاملة واما اذا كان المتساويان من المفهومات الشاملة لا يكون نسبة التساوي بين نقيضيهما اذا كانا غيرها فهذه النسبة متحققة هناك
فان نقائض غيرها اي غير المفهومات الشاملة تصدق لا محالة على شيء ما في نفس الامر فيكون الموضوع موجودا فيتلازم السلب العدولي والايجاب التحصيلي فيه
التصادق يستلزم التفارق فصح قول المص والاقتصار فافهم اوهم ان تخصيص الدعوى ما دام لا اساس ما تقرر في مداركهم من وجوب تعميم قواعد المنطق
اذ تحصيل القبول الشامل والتعميم اي تعميم قواعد الفن انما هو بحسب القدر الطاقة البشرية ولا طاقة لنا بادخال نقائض المفهومات الشاملة لاختلاف
احكامها مع احكام غيرها وايضا لا يترتب على البحث عنها اي عن نقائض المفهومات العامة غاية معتدة بها حتى تقصد بالنظر وبحث عنها استقلالا
فلا بأس بإهمالها وذلك لانه ليس في العلوم الحكمية تعيينية موضوعها ومحمولها نقائض الامور الشاملة ووضع هذا الفن انما هو لتحصيلها فهو آلة لها حسب الوضع
والحق في الجواب عن الشك المذكور ما افاده باقر العلوم في الافق المبين من ان عموم السلب من الايجاب ليس بحسب التناول اي الشمول للافراد حيث
يكون افراد موضوع السالبة زائدة على ما هو في الايجاب فاقسع سمعك ان في قولك كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحجر يتناول
الانسان للافراد وشموله اما على التساوي بلا اعتبار الزيادة في موضوع السالبة بل عموم السلب بحسب الاعتبار فان السلب يصح مع اخذ الموضوع
من حيث ثبوته ومن حيث لا ثبوته بخلاف الايجاب فانه لا يصح الا مع اعتبار الوجود بنحو ما خارجا او ذهنا محققا او فرضا اذا دريت هذا المعنى كونه
نقيضي المتساويين متساويين ان احدهما اي احد النقيضين لو انطبق على فرد ما ولو بالفرض البحت كان النقيض الآخر ايضا منطبقا عليه
اي على فرد ما كذلك اي ولو بالفرض البحت وكذا الاخص والاعم فصدق السلب بالفعل لا ينافي الايجاب على تقدير انطباق العنوان اي عنوان
الموضوع على الفرد فيصدق قولنا كل ما لو وجد كان لا شيئا فهو بحيث لو وجد كان لا ممكنا فانسد سبيل النقوض وانحل الاعضال لصدق الايجاب
في نقائض الامور الشاملة فانه يكفي لصدقه صدق الموضوع على فرد تقديري كما لا يخفى ومن ههنا اي من ان الايجاب لا يصح الا مع اعتبار وجود
الموضوع بنحو ما خارجا كان او ذهنا محققا كان او مقدرا ظهر ان الحكم الحملي قد يكون بالاتحاد بين الموضوع والمحمول بالفعل وهو يستدعي تقرر
الموضوع وثبوته بالفعل وهذا هو الحملي البتي وقد يكون الحكم الحملي بالاتحاد لا بالفعل بل على التقدير وهذا هو الحملي الغير البتي فيساوق ذلك
الحكم الحملي الحكم الشرطي في ان الحكم في هذا الحملي على التقدير مثل الشرطي لا ما يرجع اليه يعني ليس ذلك الحكم الحملي براجع الى الحكم الشرطي لكونهما
متغايرين فانه لا بد في الشرطي من تصريح الشرط وهو منتف في الحملي فيستدعي تقرره اي تقرر الموضوع وثبوته على التقدير لا بالفعل

والجواب بعام من التخصيص وبين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كالمتباينين وهو
التباعد قد في الجملة لان بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الآخر وهو قد
يتحقق في ضمن التباين الكلي كاللاحجر واللاحيوان واللاانسان واللاناطق وقد يتحقق في ضمن العموم
من وجه كالابيض واللاانسان والحجر والحيوان وههنا سوال وجواب على طبق ما مر ثم الكلي
اما عين حقيقة الافراد او داخل فيها تمام مشترك بينها وبين نوع آخر او لا يقال
لها ذاتيات وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل او خارج مختص بحقيقة
او لا ويقال لهما عرضيات والجمهور على ان العرض غير العرضي وغير المحل حقيقة

قوله والجواب بما مر آه اي من التخصيص اي بغير المفهومات الشاملة ومر منا التحقيق من انه يكفي في الايجاب صدق الموضوع على فرد تقديري ويمكن
عن الثاني اي الشك الثاني الذي ذكره المصنف ره بقوله وايضا الممكن العام آه والشاك ابو بكر نجم الدين الكاتبي بمنع استحالة صدق الشئ
على نقيضه مواطاة آه اي هو هو بالحمل العرضي حاصل الجواب انا لا نسلم ان النتيجة القائلة كل لاممكن عام ممكن عام مستحيلة لان صدق الشئ على نقيضه بالمواطاة
بذلك الحمل غير مستحيل وانما المحال صدق النقيضين على ثالث بحمل واحد كحمل المفهوم على اللامفهوم فان اللامفهوم يحمل معناه في الذهن
وهذا هو المفهوم فيصدق على اللامفهوم انه مفهوم مع كونه نقيضا له وحمل اللاجزئي على الجزئي فان مفهوم الجزئي وهو ما يمتنع فرض
صدقه على كثيرين كلي لصدقه على كثيرين كزيد وبكر وخالد وغيرهم من الجزئيات فلاح ان مفهوم الجزئي لاجزئي اي كلي فكذلك اللاممكن العام ممكن
عام وانما الممتنع صدقهما اي صدق النقيضين على شئ ثالث بنحو واحد من الحمل واما بنحوين من الحمل فصحيح فان اللامفهوم لامفهوم بالحمل الاولي
واللامفهوم مفهوم بالحمل المتعارف فتدبر فيه اشارة الى انه يلزم الضرب المستحيل فيما نحن فيه وهو صدق النقيضين على ثالث بحمل واحد فان صدق
الوصف العنواني على افراده ضروري ومن افراد اللاممكن العام ما يصدق عليه مفهومه بالحمل العرضي فكيف يحمل عليه نقيضه اعني الممكن العام بهذا
الحمل والمجيب لم يفرق بين المفهوم والافراد فان مفهوم اللامفهوم يصدق عليه المفهوم واما افراده فلا يصدق عليه المفهوم كذلك مفهوم اللاممكن
يصدق عليه الممكن واما افراده الفرضية فلا يصدق عليه الممكن ويمكن منع كلية الكبرى وهي كل لاممكن خاص ممكن عام فان سند المنع ان افراد
اللاممكن بالامكان الخاص ما هو لاممكن عام بحكم الصغرى فتفكر وهي كل لاممكن عام لاممكن خاص والصغرى مفروضة الصدق فكيف يصح
الكبرى لمنافاتها لها خلا يلزم النتيجة لانها متفرعة على صحة كلتا المقدمتين قوله والجمهور آه فان العرضي المقابل للذاتي قد يكون جوهرا كالحيوان
للناطق مثلا فانه خارج محمول على الناطق اي عرض عام له وهكذا كل جنس بالقياس الى فصله واما الفصل بالقياس الى جنسه فهو خاصة له وليس
الحيوان عرضا له اي للناطق لكونه جوهرا فاني الاتحاد بين العرض والعرضي واما المشتق المقصود منه بيان المغايرة بين العرضي المشتق و
العرض وما سلف كان بيانا للمغايرة العرضي الغير المشتق للعرض فهو عندهم اي عند الجمهور من اهل العربية مركب من الذات والصفة والنسبة
افاد بحر العلوم قدس سره ان الذات المعتبرة في المشتقات ذات مبهمة صالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة المتضمنة فيها ليست تامة
و المقصود هناك الذات المقيدة بكونها محلا للوصف وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى فاعل ما وبهذا اتضح الفرق
بين الفعل والمشتق والعرض هي الصفة فقط فالعرض جزء المفهوم المشتق ولا شك في كون الجزء مغايرا للكل وغيرية اي غيرية العرض للمحل ظاهر فانه
قد يزول العرض ويبقى المحل كما في السواد الزائل عن الجسم ولان المحل موجود بوجود استقلالي بخلاف العرض كما يجئ قال السيد السند ره ان مفهوم المشتق يتبادر
يتركب من الوصف والنسبة والموصوف غير معتبر بالدخول فيه اي في مفهوم المشتق لا عموما كالشئ والممكن العام والا لعينا لو كان الموصوف العام
معتبرا في مفهوم المشتق يلزم تقوم الفصل كالناطق مثلا بالعرض العام كالشئ والتالي باطل فالمقدم مثله ووجه اللزوم ظاهر فان المشتق قد يكون

قال بعض الافاضل طبیعة العرض لا بشرط شئ عرضی وبشرط شئ المحل

فصلا کالناطق فلو کان مفهوم الشئ داخلا فیه ویکون معنی الناطق شئ له النطق والشئ عرض عام لما صدق علیه من الواجب تعالی والجواهر والاعراض فلزم تقوم الفصل من العرض العام و اما بطلان التالی فلان دخول العرض العام فی الفصل یستلزم ان یکون الفصل خارجا من النوع لما دریت ان خروج الجزء من الشئ یستلزم خروج ما هو مرکب منه ومن غیره عن ذلک الشئ مع ان الفصل جزء للنوع ومقوم له واجیب بان مفهومه ای مفهوم المشتق کالناطق لیس فصلا حتی یلزم تقومه بالعرض العام بل یعبر به ای بالمشتق عن الفصل وهو ای الفصل معنی بسیط فلا یلزم من دخول الموصوف العام فی المشتق دخوله فی الفصل لعدم کونه مشتقا علا ان علاوة التحرز عن دخول العرض العام ای الموصوف العام فی الفصل و اعتبار النسبة من المقومات عجیب وبعید عنه ای عن السید السند کیف وکل من النسبة والموصوف العام عرض عام فادخال احدهما دون الآخر تحکم وایضا دخول النسبة من غیر دخول المنتسبین مما لا یعقل ولا خصوصا عطف علی قوله لا عموما یعنی ان الموصوف الخاص کالانسان غیر داخل فی المشتق کالضاحک مثلا والا ینقلب الامکان الذاتی الی الوجوب الذاتی فی ثبوت الضاحک للانسان مثلا الضرورة ثبوت الشئ تقریره ان معنی الضاحک علی ذلک التقدیر الانسان الذی له الضحک فثبوت الضاحک للانسان یکون ضروریا لما عرفت ان ثبوت الشئ لنفسه ضروری مع ان ثبوت العارض لمعروضه ممکن لا واجب فلزم الانقلاب المذکور ولا یخفی علیک تزییف لذلک الاستدلال لان فیه ای فی القول یلزم الانقلاب ذهولا ای غفلة عن القید ای قید الصفة المعتبر فی المشتق فلا یلزم ثبوت الشئ لنفسه لیلزم الانقلاب بل اللازم ثبوت المقید ای الانسان الذی له الضحک للمطلق ای للانسان المطلق الامر فی ان هذا الثبوت ممکن لا ضروری نعم ثبوت المطلق للمطلق ضروری قوله قال بعض الافاضل آه وهو ابو الحسین الکاشی قال فی روضة الجنان اسم کتاب له فی فن الحکمة آخذا ای ناقلا ایاه من کلام المحقق الدوانی حیث قال فی الحاشیة القدیمة لشرح التجرید للقوشجی ان الابیض مثلا اذا اخذ لا بشرط شئ ای لا یعتبر مع الابیض وجود الموضوع ولا عدمه فهو عرضی ومشتق واذا اخذ الابیض بشرط شئ ای المحل فهو الثوب الابیض واذا اخذ بشرط لا شئ ای بشرط عدم الموضوع فهو العرض المقابل للجوهر فان الجوهر الموجود لا فی موضوع والعرض المقابل له هو الموجود فی موضوع کما ان طبیعة الذاتی جنس ومادة باعتبارین فالذاتی المشترک الماخوذ بلا شرط شئ جنس والماخوذ بشرط لا شئ مادة وفصل وصورة باعتبارین فالذاتی الممیز الماخوذ بلا شرط شئ فصل والماخوذ بشرط لا شئ صورة فطبیعة العرض عرض وعرضی باعتبارین ای طبیعة العرض الماخوذة بلا شرط شئ عرضی وبشرط لا شئ عرض فالمدرک بالبصر اولا وبالذات هو الابیض ومقارنته ای مقارنة الابیض لموجود آخر وهو المحل کالثوب والحجر هکذا فی الحاشیة یعلم من خارج فان کون الابیض عرضیا یقتضی ان یحتاج فی تقومه الی المحل حتی لو لم یکن هذه الملاحظة ای ملاحظة الامر الخارج وهی ان الابیض مقارن لموجود آخر کذا فی الحاشیة لم یعلم ان ههنا ای فی الابیض شیئا ای شئ هو ابیض بذاته وثم ای حین کونه ابیض بذاته کذا فی الحاشیة کان بیاضا وابیض اذ البیاض هو الابیض باعتبار التحصیل ای اذا اخذ البیاض محصلا فهو عین الابیض کذا فی الحاشیة ولذلک ای لاجل ان البیاض المحصل متحد مع الابیض لا یحمل الابیض علی مجموع العارض والمعروض کمجموع البیاض والثوب کما لا یحمل البیاض علی ذلک المجموع کالجسم الذی هو بدن النفس ومادتها تفسیر للبدن یعنی ان الجسم الماخوذ بشرط لا شئ لا یحمل علی مجموع البدن والنفس بخلاف الجسم الماخوذ لا بشرط شئ فانه لکونه جنسا یحمل علی ذلک المجموع ثم قال المحقق الدوانی فی موضع آخر من الحاشیة القدیمة والتحقیق ان معنی المشتق لا یشتمل علی النسبة فان معنی الابیض والاسود ما یعبر عنه بالفارسیة بسپید وسیاه فلو کانت النسبة جزءا من المشتق لعبرت عنها فی ترجمة الابیض والاسود بالفارسیة والتالی باطل فانه لا یعبر عنهما الا بسپید وسیاه بدون ذکر النسبة فالمقدم مثله ولا یدخل فی مفهومه ای مفهوم المشتق الموصوف عاما کالشئ او خاصا کالثوب مثلا والا لکان معنی قولک الثوب الابیض الثوب الثوب الابیض هذا علی التقدیر دخول الموصوف العام فی مفهوم المشتق

٥ ای المحقق الدوانی ذکره فی الحواشی القدیمة علی التجرید ۱۲ منه

وبشرط لا شيء العرضي المقابل للجوهر ولذا صح النسوة اربع والماء ذراع ومن ثم قال المشتق

او الثوب الثوب الابيض بناءً على تقدير دخول الموصوف الخاص في مفهوم المشتق بل معناه اي معنى المشتق هو القدر التابع في حده يعني ان المشتق معنى
بسيط يصح كونه نعتاً للشيء وهو معنى البياض فليس بينه وبين المشتق اعني الابيض تغاير فثبت العينية بين العرض والعرضي انتهى مقال المحقق الدواني فتوهم ذلك الفاضل
اي ابو الحسن الكاشي ان مراد المحقق الدواني بما هو اتحاد العرض والعرضي كذلك اتحاده اي اتحاد العرض مع المعروض اي المحل بالذات متعلق بالاتحاد
فقال في ذلك الفاضل فليس للبياض ذات سوى ذات الجسم فهناك موجود واحد هو جسم باعتبار اي باعتبار انه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم وهيولى باعتبار اي باعتبار انه جوهر قابل للاتصال والانفصال وصورة باعتبار اي باعتبار انه جوهر متصل ممتد في الجهات الثلث وبياض
باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شيء وابيض باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر لا بشرط شيء فليس للبياض تشخص
آخر سوى تشخص الجسم فامتياز البياض الخاص عن بياض خاص آخر انما هو بسبب ان هذا البياض الخاص قائم بهذا الثوب وذلك البياض
قائم بثوب خاص آخر وايد ذلك الفاضل لما توهمه من اتحاد العرض مع المعروض بالذات بما قد تقرر ان العدد قسم من الكم المنفصل وهو قسم
من الاعراض وليس له اي للعدد في الوجود ذات مغايرة للمعدود مثلا الاربعة مرتبة معينة منه اي من العدد ولها اي للاربعة معدودات
مختلفة كثيرة كالرجال والنساء ولا احسبك اي لا اظنك شاكاً في ان ليست للاربعة التي هي مرتبة من العدد ذات ممتازة عن ذات اربعة
رجال التي هي من المعدود وكذا الكلام في المقادير المتصلة فليس لها حقيقة وللذراع حقيقة مغايرة لحقيقة الماء ولذا اي لاتحاد الكم المنفصل
والمتصل اللذين هما قسمان من العرض مع المحل اعني المعدود وذا المقدار صح النسوة اربع اي صح حمل العدد على المعدود مواطاة والماء ذراع اي صح
حمل المقدار المتصل على ذي المقدار مواطاة لا يبعد ان يقال ان ذلك محمول على المجاز اذ معنى قولنا النسوة اربع ان عدد النسوة اربع ومعنى
قولنا الماء ذراع ان مقدار الماء ذراع فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه نعم للاربعة معنى اعتباري وهو كونه زائداً على ثلثة و
ناقصاً عن خمسة مغاير له اي للمعدود وبحسب ظاهر الامر لكنه اي لكن المعنى الاعتباري للاربعة ليس من مقولة الكم فان الكم عرض موجود في نفس الامر
وذلك المعنى اعتباري فاين هو من ذاك ولا يقدر به اي بذلك المعنى الاعتباري شيء واما ما هو من مقولة الكم ويقدر به شيء فهو موجود في نفس الامر
وليس مغايراً للمحل بل متحد معه فان اوهم ان جعل المحل وايجاده غير جعل العرض وغير ايجاده اي ايجاد العرض كما ترى الى ان الجسم بعد زمان يصير ابيض
فكيف العينية بين المحل والعرض ذاتاً ووجوداً فيزال الوهم المذكور بانهما اي الجسم والبياض متغايران مفهوماً اذ المفهوم من الجسم انه جوهر قابل للابعاد
والمفهوم من البياض انه لون مفرق للبصر ومتحدان ذاتاً بمعنى ان البياض لا يوجد الا بان يكون عين الجسم وليس للبياض ذات على حدة
وحقيقة ممتازة عن ذات الجسم وحقيقته والوجود بالمعنى المصدري امر انتزاعي قد ينتزع عن الجسم من حيث هو هو وقد ينتزع عنه اي عن الجسم
لكن لا من حيث هو بل من حيث انه لون مفرق للبصر وكذا الايجاد فانه قد يتعلق بالجسم من حيث انه جوهر قابل للابعاد وقد يتعلق به من حيث انه لون
مفرق للبصر فان الجعل ههنا بمعنى التصيير اي الجعل المؤلف يعني جعل الشيء متصفاً بالوجود لا بمعنى الخلق اي الجعل البسيط اقول وبه تبين ان كلام
هذا المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي فاسد فان الجسم اذا صار ابيض وهذا مما اعترف به المتوهم حيث قال ان الجسم بعد زمان يصير ابيض فاما
ان يزيد على طباع الجسم شيء في الوجود به اي بذلك الشيء يصير الجسم ابيض فذلك الزائد هو البياض فله اي للبياض ذات ووجود متأخر عن
عن ذات الجسم ووجوده يغاير ذات الجسم ووجوده فانقطع عرق الاتحاد او لا يزيد عليه اي على طباع الجسم شيء اصلاً بل هو على ما كان من قبل
اي قبل كونه ابيض فلم يكن الجسم ابيض والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضاً كلام المحقق الدواني بريء عما يتوهمه من اتحاد العرض مع المحل حيث
صرح المحقق الدواني ان البياض موجود بوجود متأخر عن وجود الموضوع وظاهر ان المتأخر لا يعقل اتحاده مع المتقدم وبه اي بالوجود المتأخر يمتاز
البياض عن العدميات فانه ليس لها وجود اصلاً كالعمى فان العقل اذا لاحظ مفهوم الاعمى يجد العقل انه لا يتوقف الاتصاف به اي بالعمى

لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا بل معناه هو القدر الناعت وحده هذا هو الحق

الاعمى سلب البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا اي للبصر بالقوة الشخصية كالشخص الذي صار اعمى بعد ما كان بصيرا او النوعية كالاكمه فانه قابل للبصر بحسب نوعه من غير ان يزيد هناك اي في الاعمى امر في الوجود بخلاف الابيض فان اتصاف الموضوع بالبياض متوقف على زيادة امر وهو البياض وهذا ظاهر في التغاير بين العرض والمحل ثم قال المحقق الدواني في موضع آخر ان اتحاد الشيء بالذاتي اقوى من اتحاده اي اتحاد الشيء بالعرضي اذ هو اي الاتحاد بالذاتي بالذات والثاني اي الاتحاد بالعرضي بالعرض لان مصداقه اي مصداق الاتحاد بالعرض قيام المبدأ كصدق الكاتب على الانسان فان مصداقه قيام الكتابة بالانسان بخلاف الاتحاد بالذات اذ مصداقه نفس الذات ومن ثمه لا يتعلق بالذاتيات جعل مغاير لجعل الذات بخلاف العرضيات فاذا وجد فرد من الماهية كانت ذاتياته اي ذاتيات الفرد موجودة بالذات وعرضياته اي عرضيات الفرد موجودة بالعرض فانها اي العرضيات مغايرة له اي للفرد بحسب الحمل والماهية نعم لها اي للعرضيات ارتباط معه اي مع الفرد وذلك الارتباط عبارة عن الحلول اي الارتباط يتصف بالاتحاد فينسب وجوده اي وجود الفرد اليها اي الى العرضيات بالعرض ولذلك يصح حمل العرضيات ويؤيده اي التغاير بين العرض والمحل ما قال الشيخ في الشفاء وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها يعني ان للاعراض وجودا رابطيا لا سبيل لوجودها في نفس الامر الا بقيامها في موضوعاتها الا القيام بنفسها كما في الجواهر فهذا الكلام ناطق بان للسواد مثلا وجودا سوى وجود الموضوع نعم وجوده تابع لوجود الموضوع فلا يكون موجودا بدونه وهذا لا يقدح في التغاير المذكور وبه اي بان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها يفرق بين الوجود الذي هو من الاعراض وسائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو وجوده وحلوله في محله بخلاف الوجود اذ وجوده هو وجود موضوعه ليس له وجود متاخر عن وجود الموضوع والا لزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات ان كان السابق غير اللاحق وكلاهما خلف ولهذا السر استثنى الوجود من القاعدة المقررة وهي ان ثبوت شيء لشيء فرع وجود المثبت له ثم الشاهد على ذلك الفرق استثناء الشيخ الوجود من حكم الاعراض حيث قال في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا للاعراض لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير في نفسه انتهى نعم يدل على قول المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي كلام الصدر الشيرازي في حواشيه على شرح التجريد عسى ان يأخذه اي يأخذ المتوهم ذلك القول من كلامه اي من كلام الصدر الشيرازي تحقيق المقام هذا التحقيق افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ان معنى المشتق بسيط اجمالي يعبر عنه اي عن المعنى البسيط الاجمالي عند قصد التفصيل بشيء ما متعلق بقول العبر وهو عبارة عن ذات مبهمة ينسب اليه اي الى ذلك الشيء المبهم الوصف اي مبدأ الاشتقاق كما يعبر عن معنى الضارب بذات مبهمة نسب اليها الضرب على شاكلة التقييد في التعبير اي العنوان يعني ان اعتبار الانتساب الى الوصف اعني المبدأ انما هو على انه تقييد معتبر في العنوان لا في المعنون اي المقصود دون شاكلة التقييد فهو اي المشتق امر مبهم فانه عبارة عند التفصيل عن الذات المبهمة بالقياس الى ما تحته من الامور اي من امور معينة متحصلة في نفسها بالماهية متحصلة له اي للمشتق متحدة معه اي مع المشتق في مرتبة متاخرة عن مرتبة انفسها اي انفس الامور المحصلة بخلاف المبدأ كالبياض مثلا فانه امر متحصل من الجنس والفصل فانه لون مفرق للبصر والحاصل ان المبدأ امر متحصل في ذاته لا من تلقاء معروضاته فهذا هو الفرق بين العرضي والعرض بالقياس على الاشياء المعروضة له ولهذا اي لكون المشتق امرا مبهما والمبدأ امرا متحصلا تجري الاعتبارات الثلث من لا بشرط شيء وبشرط شيء وبشرط لا شيء في المشتق دون المبدأ فالكاتب مثلا اذا اخذ بشرط شيء كان نوعا كاتبا واذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا محمولا عليه مطلقا واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا محمولا عليه بالاشتقاق والمبدأ لا يتصور فيه الا الاخيرة لانه اذا كان امرا محصلا في ذاته لا يمكن ان يتحد

ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها فالكليات خمس

بنحو من الوجود الخسيسة فهو اذا اخذ بشرط شيء لا يتحد بالمحل فاذا اخذ لا بشرط شيء لا يحمل عليه بهو هو اي المشتق مغاير للمبدأ بالذات ومتميز واي
المشتق اعم من الموصوف بالنظر اليه اي بالى المبدأ او بهو الوصف القائم بالموصوف لاي المشتق مختص بموصوفه هو اي الاختصاص
مناط الاتحاد اي اتحاد المشتق بالموصوف ومناط صحة الحمل بهو هو لان المحمول يجب ان يكون متحدا مع الموضوع وجودا في نفسه لا كونه متحدا به مما
كوجود الاعراض لموضوعاتها او وجود المبادي الانتزاعية لمنشأ انتزاعها اي مجرد تحقق الشيء بما هو قابل لانتزاعها وسيأتي كذا في الحاشية والمبدأ ايضا
به اي بالموصوف فالبياض مختص بالجسم والبصر يختص به وهو مناط صحة حمل الاشتقاق فقط كما يقال الجسم ذو بياض فالعرض اعم من العرضي بمعنى
الخارج المحمول بهو هو من وجه لتصادقهما في الابيض مثلا اذ الابيض مثلا اذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا محمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا بشرط شيء
كان عرضيا محمولا بالمواطاة هذا مادة الاجتماع واما مادتا الافتراق فالحيوان البياض اذ الحيوان عرضي للناطق لا عرض له لكونه جوهرا والبياض
عرض لا عرضي قيل اي اعترض من ان هذا اي ما ذكر فيما سلف من ان البياض مبدأ الابيض والابيض مشتق منه من مراعاة حقوق الالفاظ المبحوث
عنها في علم التصريف فان علماءه قد صرحوا بذلك واما على مقتضى النظر في هذه الصناعة اي المنطق الباحثة عن المعاني فيجب ان يلاحظ ما يؤخذ
منه الاسود والابيض مثلا من حيث يحمل على الموضوع وذلك اي ما يؤخذ منه الاسود والابيض بالحيثية المذكورة ليس السواد والبياض بل هو
اي السواد والبياض من حيث يقوم بالموضوع ويخلط هو اي السواد والبياض مع الموضوع اي الاسودية وهي عبارة عن قيام السواد بالموضوع
والابيضية وهي عبارة عن قيام البياض بالموضوع والحاصل ان الاسود والابيض مثلا مشتقان من الاسودية والابيضية اللذين يعبر بهما عن
قيام السواد والبياض بالموضوع وليسا مشتقين من السواد والبياض اقول فالاولى ان يقال في تفسير المبدأ السوادية والبياضية لا الاسودية والا
كما ذكره ذلك القائل اذ السواد من حيث الاضافة والقيام بالموضوع عبارة عنها اي عن السوادية وكذا البياض من حيث الاضافة والقيام
بالموضوع عبارة عن البياضية فيكون الاسود والابيض مشتقين من السوادية والبياضية لا اي ليس السواد من حيث القيام بالموضوع عبارة عن
الاسودية التي هي الاسود من تلك الحيثية اي من حيث القيام بالموضوع وذلك لان معنى الاسودية كون الشيء اسود فهي عبارة عن مفهوم
المشتق اذا اعتبر نسبته الى الموضوع نسبة المصادر اي جعل مصدرا على ما يدل عليه زيادة التاء المصدرية وياء النسبة على هيئة المشتق كذا في الحاشية
ولا يمكن ان يجعل ما خذ اشتقاقهما اي اشتقاق الاسود والابيض هي الاسودية والابيضية لان الاسودية والابيضية متأخرة عن الاسود و
الابيض مع ما خذ الاشتقاق يجب ان يتقدم على المشتق كذا في الحاشية لا اي يجعل ما خذ اشتقاقهما السواد والبياض من حيث القيام بالموضوع اي
السوادية والبياضية كما لا يخفى على المتدرب قوله ويؤيده آه لعل هذا اي كلام الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها تأييد لاتحاد
العرض والموضوع بالذات بناء على ان وجود العرض بعينه وجود المحل بمعنى ليس له وجود سوى وجود محله لا مرية في ان اتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم
اتحاد ذاتيهما على زعمه اي زعم المصنف ولا يدل كلام الشيخ على كون المشتق امرا بسيطا غير داخل فيه النسبة ولا المحل ولا يدل ذلك الكلام على اتحاده
اي اتحاد المشتق مع المبدأ اي العرض او تعليل لقوله ولا يدل آه ولا على اتحاده آه فكلامه اي كلام الشيخ في الاعراض دون المشتقات حيث
قال وجود الاعراض آه والاعراض جمع عرض والمشتق هو عرضي العرض فلا يصح عبارة الشيخ ذكر المشتق فضلا عن ان تدل على كونه بسيطا وعلى اتحاده
مع المبدأ وبالجملة المقال ان التأييد بكلام الشيخ قاصر فانه على زعم المصنف انما يدل على بعض اقوال ابي الحسن الكاشي وهو اتحاد العرض
والموضوع بالذات دون البعض الآخر وهو كون المشتق بسيطا ومتحدا مع العرض نعم لو كان ذلك الكلام دالا على جميع مزعومات ذلك القائل لكان التأييد
تاما جزء تاما ثم افاد تحقيقا آخر لكون التأييد تاما بقوله الا ان يقال ان المشتق نعت ومن احوال المعروض اي المنعوت وقائم به اي بالمعروض
ولما كان المتوهم ان يتوهم ان القول بقيام المشتق بالمعروض ليس بمستقيم فان القيام يقتضي وجود القائم مع انه قد تجلى عليك في الدرس

الاولى بالجنس وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان جوابا عن الماهية

السابقة ان المشتق امر انتزاعي لا وجود له اصلا ومنه بقوله ولو انتزاعا يعني توهم ان القيام يقتضي وجود القائم تفسير للقيام الانضمامي لا كلام
فيه لان المراد من قيام المشتق بالمعروض هو القيام الانتزاعي وهذا لا يقتضي وجود القائم فحكمه اي حكم المشتق حكم سائر الاعراض من حيث القيام
والحقيقة هي انه هناك عليه فهو ذو وجوده اي وجود المشتق هو الحلول في المحل اتصافه اي اتصاف المحل اي بالمشتق فان صدق عليه تعريف العرض به
الحلول في المحل والمحل متصف به كما يدل عليه قول الشيخ وهو ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها فيكون النسبة التي هي الحلول والقيام
ليس الا هو النسبة ههنا مغايرا لحقيقة اي المرابطة بين الطرفين بل هي اي هذا النحو من الوجود امر متوسط بين الحال والمحل كالنسبة بين الطرفين خارجة
عنه اي عن المشتق بالضرورة لما اتفق على ذلك ومن ان خروج النسبة عن المشتق ضروري وكذا المحل خارج عن المشتق فلا يبقى من حقيقة المشتق
الا القدر الناعت وهو اي القدر البسيط فثبت من هذا التوجيه الذي لا يصفو عن شوائب التكلفات ان كلام الشيخ ناطق بكون المشتق بسيطا
فالتركيبية تأمل ثم فيه اي الشارح بقوله وانت خبير بان المصنف ره في صدد بيان الاتحاد بينه اي بين المشتق وبين المبدأ او كذا في صدد
بيان الاتحاد بينهما اي بين المشتق وبين المحل كما هو الظاهر وهذا اي كلام الشيخ لا يدل عليه اي على الاتحاد المذكور بل انما يدل على كون المشتق
مع بساطته مغايرا له اي للمبدأ او للمحل بالذات وكون المبادي وجودها في انفسها هو وجودها لمحالها كما حققناه من كون مفهوم المشتق بسيطا
انتزاعيا واما المحل والمبدأ فهما موجودان بحيالهما وعليه اكثر المحققين ومنهم السيد الزاهد الهروي ولعل المصنف توهم ميل عليه سياتي في
الحاشية المنقولة من المصنف في بيان الفرق بين اتحاد الجنس والفصل واتحاد العرض والعرضي مع المحل كذا في الحاشية من عبارة الشيخ
فيه وجود الاعراض لوجود الموضوع فيتحدان بالذات ايضا يعني اذا كان العرض هو المحل في الوجود العيني فيكون المشتق هو الصفة
اعني العرض وهو بعينه المحل فلا يتصور هناك نسبة بين الموصوف والصفة اعني حلولها فيه واتصافه بها فلم يبق الا القدر الناعت
الذي هو بعينه المنعوت في الوجود فيكون قول الشيخ بحسب زعم المصنف ره ايضا لكون المشتق امرا بسيطا متحدا مع الموصوف والصفة
في الوجود فافهم كذا في الحاشية ولا يخفى بطلانه لما عرفت ان العرض قد يكون من مقولة العرض والمحل من مقولة الجوهر وايضا العرضي
يكون امرا انتزاعيا والمحل موجودا خارجيا فاين الاتحاد بحسب الذات قال المصنف في الحاشية المنهية يرد على ما ذهب اليه الشيخ من الاتحاد
بين العرض والمحل بحسب الوجود انه يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فان وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك
الخط والبطلان اللازم من البديهيات فكذا البطلان الملزوم وللشيخ الرئيس ان يقول على ما ذهب اليه الجمهور من ان للعرض وجودا في نفسه مع كونه
رابطا لشيء آخر كالسواد مثلا مع وجوده في نفسه مرتبط بالجسم وهذا الارتباط يسمى بالحلول والقيام والوجود الرابطي عندهم وهو غير الوجود الذي
للعرض في نفسه كذا في الحاشية وان متصلة لم يلزم كون الشيء الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد بمحلين والبطلان اللازم من
البديهيات على هذه الصورة اي كون النقطة مشتركة بين الخطين فما هو جواب الجمهور عن هذا اللازم فهو جواب الشيخ عن ذلك اللازم وغاية ما يقال
في التفصي عن الاعتراض عن الشيخ والجمهور ان البطلان الثاني وهو لزوم كون النقطة المشتركة بين الخطين موجودة بوجودين على مذهب الشيخ ولزوم كون
العرض الواحد قائما بمحلين على مذهب الجمهور على تقدير التداخل وهو عبارة عن دخول شيء في حيز شيء آخر بحيث يتحدان في الوضع والحجم ممنوع فان
النقطة الواحدة انما تعين الخطين من حيث تماسهما في المبدأ او المنتهى بل هي هو جهة المقابل انه ليس على تقدير التداخل نقطة واحدة مشتركة
قائمة بمحلين بل هناك نقطتان موجودتان بوجودين قائمتان في محلين متداخلتان مشتركتان في الوضع والحيز والاشتراك فيهما لا يوجب الاتحاد
في الوجود فلا يلزم كون النقطة الواحدة موجودة بوجودين ولا قيام عرض واحد بمحلين اقول لا اشكال ايضا يعني كما انه لا اشكال على مذهب الحكماء
انها اعراض موجودة لمحالها كما اجاب عن قبلهم المصنف كذلك لا اشكال على من انكر وجودها بالكلية ولا على من قال انها امور انتزاعية

	و جميع المشاركات تقريب و لا فيه بعيد	

منشأ انتزاع الجسم تبعه تعيّن بعد وضعا تها عن الجسم التعليمي فهو مرتبة تعين الجسم الطبيعي بحسب الجهات الثلث وكذا السطح بحسب الجهتين و الخط بحسب جهة واحدة كذا في الحاشية على من انكر وجود الاطراف اي الجسم التعليمي و السطح و الخط و المنكرون لوجود الاطراف بالكلية هم المتكلمون القائلون بان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى وليس عندهم الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر ولا وجود للمقدار هو عرض جسما تعليميا كان او سطحيا او خطا او قال انها امور انتزاعية القائل هو الشيخ المقتول والصدر الشيرازي على ما بينه المحققون ان شئت تفصيل المرام فارجع الى شرحي الاشارات والمحاكمات لكن يتوهم من عبارته اي عبارة الشيخ وهي وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها اتحاد الوجود الرابطي الذي هو وجود لغيره ومفاد كان الناقصة واتحاد الوجود في نفسه الذي هو مستقل بالمفهومية ومفاد كان التامة مع اتحادهما بالماهية ووجه التوهم ان وجود العرض وجود رابطي لكونه للمحل واذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده للمحل كما نص عليه الشيخ فيلزم الاتحاد بين الوجود الرابطي والوجود في نفسه مع كونهما متباينين فنقول جوابا عن ذلك التوهم وجود الشيء للشيء يطلق بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز على معنيين المعنى الاول ان يكون الشيء رابطا بين الشيئين غير معقول على وجه الاستقلال ويستحيل السلاخه اي انفكاكه عن هذين الشيئين لكونه نسبة بينهما و يعتبر هذا المعنى في جملة اي جميع العقود اي القضايا سواء كانت هليات بسيطة او مركبة فانها كلها سواسية في اشتمالها على النسبة الحكمية في درجة الحكاية فقط واما بحسب المحكي عنه فلا يعتبر الا في الهليات المركبة تفصيله ان المحكي عنه للهليات البسيطة ليس الا نفس موجودية الموضوع في نفسه وللمركبة وجود المحمول في نفسه لكن على ان يكون في الغير فالبسيطة غير مشتملة على الوجود الرابطي بمعنى النسبة في درجة المحكي عنه بخلاف المركبة والمعنى الثاني مفهوم مستقل هو وجود الشيء اي في نفسه و انما يلحقه من حيث خصوص المادة اي من جهة كون المضاف اليه للوجود الذي هو معروض له عرضا وحقيقة ناعتية كوجود البياض مثلا حتى لو لم يكن كذلك لم يعرض له النسبة الى الموضوع كوجود الجوهر ان يكون هو مستتبعا مضافا الى شيء آخر غير الشيء الذي هو معروض الوجود وهي العرض هو اي الشيء الآخر موضوعه اي موضوع الشيء الاول الذي هو مضاف اليه للوجود فله اي للوجود الرابطي بالمعنى الثاني صلوح ان يلحظ بما هو هو مع قطع النظر عن خصوص المضاف اليه فيكون معنى اسميا حقيقيا كما يلاحظ مفهوم الظروف المضافة مع قطع النظر عن المضاف اليه وله صلوح ان يلحظ بما يلحقه من حيث خصوص طباع معروضه فان الاضافة الى الموضوع انما تعرضه لكون معروضه الذي هو العرض مما جاء في الوجود الى الموضوع وهو اي ذلك الخصوص الشيء الناعت فيصير معنى اسميا اضافيا رابطا بين النعت والمنعوت كمفهوم الظروف المضافة الى الشيء اذا لوحظ مع خصوص المضاف اليه وهذا اي المعنى الثاني لوجود الشيء للشيء من خواص الماهيات الناعتية في المحكي عنه واما في الحكاية فانما يتحقق فيها المعنى الاول ثم هذا النحو اي النحو الثاني من الوجود بعد ان يوخذ على هذه الجهة اي من حيثية خصوصية الطبيعة الناعتية له اي لذلك النحو يكون الصواب نحوان فتارة ينسب الوجود الى ذلك الشيء اي الشيء الناعت الذي هو معروض الوجود كالسواد والبياض مثلا كما يقال وجود البياض في نفسه هو وجوده في الجسم فيكون من احواله اي احوال ذلك الشيء ويعبر عنه بالعروض فيقال البياض عارض للجسم وتارة ينسب الى المنعوت اي الموضوع لذلك الشيء الناعت كالجسم فيقال الجسم موجود له البياض فيصير من احوال المنعوت ويعبر عنه بالاتصاف فيقال الجسم متصف بالبياض وعلى هذا المعنى لما ثبت ان الوجود الرابطي بمعنيين فاعلم انه يقع وجود الشيء في نفسه اي الوجود المحمولي المقابل له ايضا على معنيين وكل معنى منهما مقابل بازاء معنى من معنى الوجود الرابطي الاول بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول اي ما لا يكون نسبة بين الشيئين بل يكون مفهوما مستقلا وهذا اي المعنى الاول يعم وجود الجواهر والاعراض وهو وجود نفس الشيء على الاطلاق اي سواء كان منسوبا الى شيء آخر وهو الموضوع كما في الاعراض او لا كما في الجواهر والمعنى الثاني بازاء المعنى الثاني منه اي من الوجود الرابطي وهو ان لا يكون منسوبا الى شيء وهو الموضوع فيختص المعنى الثاني بالطبائع الجوهرية ثم تقرير الجواب ان وجود الاعراض وجود رابطي بالمعنى الثاني وهو نفس وجود الشيء في نفسه بالمعنى الثاني فيلزم اتحاد المتقابلين

وههنا مباحث الاول ان ماهو سوال عن تمام الماهية المختصة ان اقتصر فيه على امر فيجاب بالنوع او الحد التام وعن تمام الماهية المشتركة ان جمع بين امور فيجاب بالنوع ان كانت متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفها ومن ههنا يفترع عدم امكان جنسين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة الثانى وجود الجنس هو وجود النوع ذهنا وخارجا فهو محمول عليهما

بل انما هو وجود الشئ فى نفسه بالمعنى الاول وليس هو بمباين للوجود الرابطى بالمعنى الثانى وانما هو مباين للوجود الرابطى بالمعنى الاول فوجود الاعراض ليس رابطيا بهذا المعنى حتى يلزم المحذور وان سالت ايها المتطلب الحق فالوجود فى نفسه على الاطلاق هو وجود غير متعلق بشئ من الموضوع كما فى وجود الاعراض والعلة كما فى اسجل وجود الاعراض فانها لامكانها مفتقرتان الى العلة وهذا اى الوجود فى نفسه بالمعنى المذكور مختص بالواجب سبحانه لكونه تعالى مقدسا عن التعلق بالموضوع والعلة وجملة الجائزات اى جميع الممكنات رابطية الذات اى محتاجة بحسب الذات والوجود بالقياس الى علتها التامة وهو الواجب جل مجده وفى هذا الحكم اى كون جملة الجائزات رابطية ذاتا ووجودا الى الجاعل المجردات والماديات متساوية لا تفرقة بينهما فى ذلك الحكم اصلا وليس الفرق بينهما الا ان الماديات فى وجودها متعلقة بالمادة اى محتاجة اليها ايضا اى كما انها محتاجة الى الجاعل اى الماديات رابطية من جهتين اى من جهة التعلق بالمادة والتعلق بالعلة بخلاف المجردات فان المتحقق فيها الجهة الثانية وحدها ومن ثمه تسمعهم يقولون ان المادى له فاقتان والمجرد له فاقة واحدة فاحفظ فانه الحق الحقيق بالقبول قوله ان ما هو آه هذا اى كون جوابه منحصرا فى الحد والنوع والجنس انما هو بحسب اصطلاح هذا الفن اى فن ايساغوجى واما بحسب اللغة فكلمة ما هو سوال عن الماهية مطلقا وسبق تفصيله قوله او الحد التام آه يعنى اذا كان الامر الواحد المذكور فى السوال جزئيا حقيقيا مثل زيد ما هو فيجاب بالنوع اى الانسان لانه اى النوع تمام الماهية المختصة بذلك الامر الواحد ولذا يجاب بالنوع اذ جمع فى السوال بين جزئيات متعددة متفقة الحقائق لانه اى النوع تمام الماهية المشتركة بينها اى بين تلك الجزئيات واذا كان الامر الواحد كليا مثل الانسان ما هو فيجاب بالحد التام اى الحيوان الناطق لانه الماهية المختصة به اى بالامر الكلى ولما كان المتوهم ان يتوهم انه يجوز على تقدير كون ذلك الامر كليا ان يقع النوعى فى الجواب ايضا لانه تمام الماهية المختصة به كالحد التام فالتخصيص بوقوعه فى الجواب مما لا طائل تحته دفعه بقوله والغرض حينئذ اى وقت ذكر الامر الكلى معرفة الحقيقة التفصيلية بحصول معرفة الحقيقة الاجمالية سابقا كما يدل عليه السوال والنوع لا يدل على الحقيقة التفصيلية وانما الدال عليها الحد التام فتعين هو فى الجواب له الا انه يقع الحد التام فى جواب ماهو فى الجواب عن السوال عن جزئى لان التفصيل ههنا مستدرك وكيفية الاجمال الذى فى النوع فتفكر ان اشتهيت التجربة على التفصيل والتحقيق فارجع الى ما ذكرنا فى التعليق المرضى قوله ومن ههنا آه يعنى اذ اعلم ان الجنس الخ هو تمام المشترك بينهما وواقع فى جواب ما هو يستنبط عدم امكان جنسين فى مرتبة واحدة من القرب والبعد لماهية واحدة واما لماهيتين فكلا وحاشا فان كون جنسين لهما فى تلك المرتبة ممكن بل واقع فان كلمة ما على هذا سوال عن تمام الماهية مختصة كانت او مشتركة اى ما لا يكون تفسيرا لتمام الماهية الخارج عنها ماهية نزلت منزلتها للمسئول عنه فلا تكون تلك الماهية الا واحدة فقد يستدل عليه اى عدم امكان جنسين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة بانه لو كان لماهية واحدة فى مرتبة واحدة جنسان لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له والتالى باطل فالمقدم مثله وبطلان التالى غنى عن الشرح واما الملازمة فلان الجنس الواحد كاف لتقويم الماهية فاذا تحصلت بواحد منهما فلا حاجة الى الجنس الآخر فكان تحصلها بدون الآخر فتكون مستغنية عنه فيلزم الاستغناء المذكور فقول الشارح بلزوم الاستغناء عما هو مقوما له اى فى اثباته يعنى يلزم الاستغناء عن الذى فرض جنسا للماهية اشارة الى التالى وتبين الملازمة بقوله اذ الواحد من جنسين مفروضين كاف لتقويم الماهية قوله وجود الجنس هو وجود النوع آه يعنى ان الجنس والنوع متحدان فى الوجود ذهنا وخارجا اى فى الوجود الذهنى والخارجى فوجود احدهما عين وجود الآخر فيهما هذا هو مختار الشيخ وغيره من المحققين وقال البعض ان تركيب الماهية من الجنس والفصل بالانضمام اى الفصل منضم الى الجنس

ان كان ... بالتلازم ... الواجب ... واجب ... بالاضافة الى المتكلم

وهما موجودان بوجودين وقد قال البعض ان الموجود الانواع بسائط والاجناس والفصول منتزعة عنها لا وجود لها الا بمنشأ الانتزاع كذا في مرآة
الشروح اعني الوجود المحصل للجنس والفصل من ان يتعقل معنى واحد ابهما منفردا وتوضيحه ان الجنس المأخوذ بشرط الفصل المحصل متحد بوجود
النوع ذهنا وخارجا واما الجنس الغير المتحصل بالفصل بل المأخوذ لا بشرط شيء اي من حيث انه مبهم فيمكن تعقله منفردا عن النوع فليس وجوده وجود النوع
ذهنا قال الشيخ في الهيات الشفاء هذا تاييد على ان الوجود المحصل للجنس هو وجود النوع لا غير وتوضيح المقام ان الجنس ليس وجوده في مقام التحصيل
النوعي سابقا على وجود النوع بان يحصل وجود الجنس اولا في ذلك المقام ثم ينضاف اليه الفصل في مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع ثانيا كيف
لو كان للجسمية مثلا التي بمعنى الجنس اي الجسم المأخوذ لا بشرط شيء وجود محصل قبل وجود النوعية اي قبل وجود النوع من الجسم لكان الوجود الذي
للجسم بمعنى الجنس سببا لوجود النوعية لكونه جزءا مقدما عليه والجزء يكون علة لوجود الكل والتالي باطل اذ ح لا يبقى الجنس جنسا اما وحيثيات
العلية والتقدم والجزئية انما هي من خواص الجسم بمعنى المادة مثل الجسم الذي هو بمعنى المادة اي الجسم المأخوذ بشرط لا شيء وان متصلة كانت
قبلية مرتبطة بقوله قبل وجود النوعية لا بالزمان اي بل بالذات بل وجود ذلك الجسمية اي الجسمية بمعنى الجنس في هذا النوع من الجسم هو وجود ذلك
النوع في الخارج لا غير وفي العقل ايضا اي كما في الخارج الحكم كذا اي وجود الجسمية هو وجود النوع والا لما صح حمل الجنس على النوع لما وحيثيات
الحمل ممتنع بدون الاتحاد في الوجود فان العقل لا يمكن اي يمتنع ان يضع في شيء من الاشياء اي نوع من الانواع للجسمية التي هي طبيعة
الجنس وجودا مفعول يضع محصلا هو اولا ثم ينضم اليه اي الى وجود الجنس شيء آخر وهو الفصل حتى غاية للنفي يحدث الحيوان النوع بعد ذلك
الانضمام في العقل فانه دليل لقوله لا يمكن لو فعل العقل ذلك الوضع والانضمام لكان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة
النوع لامتناع الحمل بغير الاتحاد في الوجود بل كان الجنس جزءا منه اي من النوع في العقل ايضا والجزء من حيث هو جزء مغاير للكل وغير محمول
عليه بل انما يحدث الشيء الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود اي الخارج والعقل معا اي الذهن اذا اخذت النوع بتمامه فيه رمزا الى ان الجنس والنوع
متحدان جعلا كما انهما متحدان وجودا ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل انما يكون كذلك في مرتبة بشرط لا شيء بل متضمنا
فيه اي في الجنس وجزءا منه اي من الجنس قد يتوهم انه لا يصح كون الفصل جزءا من الجنس كيف ولو كان جزءا منه فلا يخلو اما ان يكون جزءا الحقيقة
المفهوم والثاني مما لا خفاء في بطلانه والاول يصادم بساطة الجنس واجيب بان الجنس لما كان هو النوع ذاتا ووجودا فالفصل الداخل في النوع
كانه داخل في الجنس ومنضم فيه فادرك من الجهة التي اومانا اي اشرنا من الايماء اليه الضمير راجع الى الجهة بمعنى الوجه انتهى كلامه اي كلام
الشيخ ثم فسر قوله من الجهة التي اومانا اليه بقوله اي جهة التحصل وتفصيله على ما في بعض التعليقات ان الفصل داخل في الجنس المحصل يعني المأخوذ
بشرط شيء وهو نفس النوع لا على سبيل الحقيقة لانه جزء لمحدوده لا للمحدود ونفسه فانه عينه وجودا وان كان خارجا عنه اذا اخذ لا بشرط شيء فان مفهوم الناطق
من حيث هو هو خارج عن مفهوم الحيوان كذلك ولذا لا يحمل احدهما على الآخر بالعرض لا بالذات فالفصل لا يدخل في الجنس المأخوذ لا بشرط شيء اصلا
لا في نفسه ولا في حده فالفصل انما هو تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه ومنه انتهى وهي جهة بها يكون الجزئية لا على سبيل التحقيق
بل على سبيل التوسع لما ديت الى التسمية بالجزء انما هي بالتجوز لكنه جزء للحد او متحد مع الجزء بالذات طبيعة الجنس المأخوذ بشرط الفصل لا تغاير الفصل والنوع ذهنا
وخارجا حاصل المقال انه ليس مقصود الرئيس ان الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا كونه عين الفصل كذلك فانه بين البطلان بالضرورة بل مقصوده ان
الحيوان مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع وكان متحدا مع الفصل فلو اخذ الحيوان محصلا بالتحصل النوعي يدخل الناطق في
هذا المحصل فالجنس لكونه مبهما يحصل بالاتحاد مع الفصل الذي يقرر طبيعة الجنس ويجعلهما موجودة بالفعل ومن ثمة سمع ان الفصل علة للجنس فان الحيوان
مثلا لا بشرط شيء اذا انضم اليه الناطق مثلا فانما ينضم اليه من حيث التعين والتحصل لا من حيث انه اي الفصل امر آخر اي مغاير للجنس وجودا يحصل منهما اي
من الجنس والفصل امر ثالث مغاير لكل واحد منهما والا لم يحصل حقيقة نوعية فان من اجتماع المقدار الذي هو الجنس للخط والسطح والجسم التعليمي

ها هنا القسمة فی جهة او فی جهتین او ثلث جہات ففصول لہا مثلا مع الفصل بالحصیل حقیقة الخط یعنی ان المقدار لیس امرا معینا منحازا یقترن به
تارة فصل الخط مثلا حتی یحصل من اجتماعهما شیء ثالث وهو حقیقة الخط وان وصلیة حصلت من اجتماعهما ماہیة ترکیبیة مطابقة لها ای لحقیقة
الخط فان الاجزاء العقلیة ای الذہنیة لیست اجزاء حقیقة للمحدود بدلیل حملها علیه وانما هی اجزاء لها مسامحة وان کانت تلک الاجزاء
للمحدود اجزاء حقیقة وغیر محمولة علیه ای علی المحدود ومن ههنا یقال ان ترکیب الحد لا یوجب ترکیب المحدود وهذا وللتفصیل مقام آخر ومن ههنا ای من کون
اتحاد الجنس والفصل مع النوع بحسب الوجود یقترح ای یستنبط ان تقدم الجنس والفصل علی طبیعة النوع تقدم بالماہیة فقط وهو عبارة
عن افتقار المتاخر الی منح قوام المتقدم لا الی وجوده فالجنس والفصل متقدمان علی النوع فی منح التقوم الذی متقدم علی الوجود لا ای لیس تقدم الجنس
والفصل علی النوع بالطبع ایضا ای کما بالماہیة وهو ای بالطبع عبارة عن التقدم بحسب التقرر والوجود من جهة التوقف ای توقف وجود المتاخر
علی وجود المتقدم من حیث لا یکون المتقدم علة تامة للمتاخر کتقدم الواحد علی الاثنین والتصور علی التصدیق ثم تقریر المرام ان التقدم بالطبع
لما کان بحسب الوجود فلو کان الجنس والفصل متقدمین علی طبیعة النوع بحسب الطبع یلزم تقدم وجود الجنس والفصل علی وجود النوع وهو کما تری فان اختلج
فی صدرک ان الجنس والفصل جزءان من النوع وظاہر ان للاجزاء تقدما علی الکل فی الوجود فاذن یکون تقدمهما علی النوع بالطبع لما دریت
ان التقدم بحسب الوجود من جهة التوقف فازحه بما افاده الشارح بقوله نعم ذلک ای تقدم الجنس والفصل علی النوع بالطبع بالنسبة الی الحد ای
المعنی الترکیبی مسلم لانهما جزءان له حقیقة ولا ارتیاب فی ان وجود الجزء مقدم علی وجود الکل بحسب الطبع دون المحدود الذی هو وحدة بحتة وهو النوع ثم توضیح الازاحة
ان الجنس والفصل انما یقال لهما جزءان من حده فیتقدمان علی النوع فی العقل بالطبع ای علی حده واما علی نفس المحدود فلا لا بحسب الخارج ولا بحسب
الذہن لما تلی علیک ان الاجزاء العقلیة هی اجزاء تحلیلیة والماہیة لا تفتقر الیهما فی الوجود اصلا بل الجنس والفصل متاخران عن المحدود فی
الوجودین اذ ما لم یوجد الانسان مثلا فی الخارج والذہن لم یعقل له شیء یعمه وغیره وهو الجنس وشیء یخصه ویحصله وهو الفصل بذا صرح
الشیخ وغیره وقد یقال انهما ای الجنس والفصل متقدمان علی النوع طبعا ایضا ای کما انهما متقدمان علیه بالماہیة من تلقاء حکم الجزئیة
والجزء متقدم علی الکل من حیث الوجود فیکون تقدمهما علیه بالطبع فی ظرف الخلط والتعریة وقوله الذی صفة للظرف هو لحاظ التعین
والابہام فی الحاشیة حاصل کلامه اثبات التقدم بالطبع لهما فی ظرف الخلط والتعریة وغرض القائل نفی التقدم بالطبع
لهما فی الواقع وکذا المجیب غرضه اثبات التقدم بالطبع للجنس والفصل بحسب الواقع انتهی وقیل ای اعترض علیه ان الذاتی والماہیة متحدان
فی القوام والوجود والتقدم الطبعی یستدعی سبق وجود السابق علی وجود المسبوق تقریر الاعتراض ان التقدم بالطبع عبارة عن تقدم
العلة الناقصة علی معلولها فی الوجود والجنس والفصل متحدان مع النوع فی الوجود ولذا لا یحتاج الذاتی الی جعل مستأنف سوی جعل الذات
بل جعله بعینه جعل الذاتی فکیف یصح القول بان هذا التقدم تقدم بالطبع فاجاب عنه بعض المحققین بان تقدم نسبة الوجود الی الذاتی من نسبته
ای نسبة الوجود الی الماہیة النوعیة یکفیه ای یکفی للتقدم بالطبع تفصیله ان العقل اذا حلل الماہیة الی الذاتی والذات یحکم بان الذاتی حق بالتقدم
وجودا علی الذات وهذا القدر من التقدم یکفی لصحة التقدم طبعا ولا حاجة فیه الی اثنینیة الوجود ای وجود المتقدم ووجود المتاخر فکون الجنس والفصل
متحدین مع الطبیعة النوعیة لا یقدح فی تحقق ذلک التقدم والعقل حاکم حکما صحیحا علی ان الجعل البسیط الوحدانی یتعلق اولا بالمقومات ای الذاتیات
ثم یتعلق بالماہیة کما ان العقل یحکم بهذا الحکم فی الجعل فکذلک یحکم فی الوجود فیحکم بان الوجود الواحد منسوب الی الذاتیات اولا والی الذات ثانیا
ولا بعد فی هذا الحکم کما لا بعد فی ذلک الحکم لا ای انها ای الماہیة مجعولة بالعرض لا مجعولة بجعل مستأنف فهذا التقدم فی لحاظ العقل بحسب
الذہن وکذا فی نسبة الوجود الی الذاتی ولهذا یحکمون بانها اجزاء عقلیة والجزء یکون متقدما علی الکل بالطبع فثبت تقدم الجنس والفصل علی الماہیة
النوعیة بالطبع بهذا فی الحاشیة مع ادنی بسط واعترض علیه ای علی ذلک الجواب الظاہر انه نقض ویمکن ان یجعل معارضة کذا فی الحاشیة

ومنشأ ذلك ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع وان كانت قبليته لا بالزمان فان اللون مثلا اذا اخطرناه بالبال فلا يقنع بتحصل شئ متقرر بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل و اما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة الثالث ما الفرق بين الجنس و المادة فانه يقال الجسم مثلا انه جنس للانسان فهو محمول عليه وانه مادة له فهو مستحيل الحمل عليه

بان نسبة الوجود الى العلة الفاعلية اقوى تقدما من نسبته اي نسبة الوجود الى المعلول اذ هما اي العلة والمعلول متغايران في جميع انحاء نفس الامر بخلاف

الوجود الذاتي والماهية فانهما متحدان بحسب الخارج وان كانا متغايرين في نحو آخر مع ان تقدم العلة على المعلول ليس عندهم بالطبع بل بالعلية ثم تقرير الاعتراض بطريق النقض الاجمالي ان الدليل الذي ذكر لاثبات تقدم الذاتي على الذات بالطبع من ان تقدم نسبة الوجود الى الذاتي من نسبته الى الماهية يكفي لتقدمه عليها طبعا جار بعينه في تقدم العلة الفاعلية على معلولها مع ان المعلول لا يتخلف عنه فان هذا التقدم ليس بالطبع بل بالعلية وبينهما فرق بين فان التقدم بالذات على نحوين اولهما تقدم العلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التاثير وثانيهما تقدم العلة الناقصة والاول هو التقدم بالعلية والثاني هو التقدم بالطبع واما تقريره بطريق المعارضة فبان يقال ان المستدل اثبت التقدم بالطبع للذاتي على الذات بسبب تقدم نسبة الوجود الى الذاتي من نسبته الى الذات وعندنا من الدليل ما ينفيه وهو ان نسبة الوجود الى العلة اقوى تقدما من نسبته الى المعلول مع ان تقدمها عليه ليس بالطبع بل بالعلية فكذا الحال في الذاتي والذات فان توهم انه لم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية على معلولها من جهة توقف وجود المتاخر على وجود السابق فيكون ذلك التقدم بالطبع لا بالعلية فيدفعه الشارح بقوله وما به السبق فيما نحن فيه اي في التقدم بالعلية انما هي الضمير راجع الى الموصول والتانيث باعتبار الخبر حيثية الوجوب دون حيثية الوجود توضيحه ان تقدم العلة الفاعلية المستجمعة لجميع شرائط التاثير على معلولها ليس من جهة ان وجودها سابق على وجوده حتى يكون تقدمها عليه بالطبع لان وجودهما متحقق معا والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو كما ترى بل من جهة ان وجوبها متقدم على وجوبه لما قرع سمعك ان احدهما اعني العلة يجب حيث لا يجب الآخر والآخر اعني المعلول لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني مستفاد من وجوب الاول بخلاف تقدم الذاتيات على الذات لان تقدمها عليها انما هو من جهة ان العقل يحكم بنسبة الوجود اليها اولا والى الذات ثانيا هذا واجيب عنه اي عن ذلك الاعتراض ان العقل يحكم بان المعلول لا ينتظر وجوده عند وجود العلة التامة فلا يتقدم احدهما على الآخر ولا يتقدم احدهما عليه اي على الآخر بحسب الوجود لما سمعت ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فما به السبق ههنا اي في تقدم العلة على المعلول انما هو الوجوب دون الوجود بخلاف الماهية فان العقل اذا لاحظها في ظرف الخلط والتعرية وهو ملاحظة التحصيل والابهام يجد وجودها منتظرا اي الماهية منتظرة في وجودها الى الذاتي اي الجنس والفصل فما به السبق ههنا اي في تقدم الذاتي على الذات هو الوجود فاتضح الفرق بين تقدم العلة على المعلول وتقدم الذاتي على الذات بان الاول تقدم بالعلية لكون ما به السبق فيه جهة الوجوب دون الوجود والثاني تقدم بالطبع لكون ما به السبق فيه جهة الوجود دون الوجوب وظهر المقصود من تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع بالطبع اقول جواب عن قوله قد يقال الخ اما عرفت ان حكم الجزئية انما يحققها اي يحقق الذاتيات في تلك الملاحظة اي ملاحظة التعين والابهام بالنسبة الى الحد اي المعنى التركيبي في ذلك اللحاظ دون المحدود وهو ملحوظ اي المحدود من حيث الوحدة الساذجة كما يشهد به الفكر الدقيق تقرير الجواب ان كون تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع تقدما بالطبع موقوف على كونهما جزئين منها كما اعترف به ذلك القائل وظاهر انهما جزءان للمعنى التركيبي اي الحد دون المحدود فتقدمهما على

المحدود بالوجود ممنوع فكيف يكون بالطبع قوله ومنشأ ذلك الخ اي منشأ ان وجود الجنس بعينه وجود النوع ذهنا وخارجا تحقيقه ان معنى الجنس بما هو مجمول اي امر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تقرر وتحصل في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع ولهذا لا يدري اي لا يعلم انه على اي معنى هو كمعنى يشتمل لانه يحتمل ان يقارن معاني اذا كان كذلك فيطلب تحصيله لانه لم يتقرر بعد وليس بالفعل شئ محصل كما اذا اخطرنا معنى اللون وهو معنى قابل للقرار

فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ بشرط الزيادة نوع والماخوذ لا بشرط شيء بل كيف كان

الشعاع البصري مثلا بالبال اي يطلب لم تحصيل معنى متقرر بالفعل يقنع به العقل فان اللون الماخوذ ههنا امر مبهم يصلح للسواد والبياض مع الصفرة وغيرها
بل يطلب العقل في تحصيل معناه اي معنى اللون وتقرره بالفعل زيادة لا على انها تقارنه اي اللون من خارج فيكون مجموعهما البياض مثلا بل على انها
اي الزيادة تحصله اي اللون وتقرره بالاختلاط الاتحادي كما في المحدود لا بالاختلاط الانضمامي كما في الانضمامي ثم لما كان المتوهم ان يتوهم
انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع كذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فما بالهم يجعلون الجنس مبهما غير متحصل دون النوع ازاحه
بقوله واما المعنى النوعي فانما يطلب فيه الزيادة لتحصيل الاشارة فقط لا التحصل والتقرر اذ لم يبق له اي للمعنى النوعي تحصل منتظر الا اليها اي الى الاشارة
بخلاف الجنس فانه يحتاج من تحصيل زائد سوى تحصيل الاشارة حتى يقبل التحصيل بالاشارة توضيح الازاحة ان الطبيعة النوعية متحصلة متقررة
قبل اقترانها بالعوارض المشخصة ذهنية كانت او خارجية فلا يطلب فيها الا تحصيل الاشارة فقط اعني التحصل التشخصي الذي يمنع الاشتراك وهذا انما
يتحقق بعد اكتنافها بتلك العوارض بخلاف الجنس فانه مبهم بحسب الذات والاشارة كليهما اعني الجنس ابهامان واما النوع ففيه ابهام احد اعني بحسب ابهام الاشارة ومن ثمه يقولون ان
الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد الابهام والتحصيل بحسب الذات فان اللون الذي هو جنس من الاجناس مثلا لا يجوز كونه مشارا اليه اي مشارا بالكلية الا بعد ان يضاف اليه اي الى
اللون معنى آخر وهو الفصل كالقابض للبصر محصل له اي للون هذا قوله فنقول الجسم الماخوذ الخ وتفصيل اي تفصيل الجواب ان الاعتبارات الثلثة من الاطلاق والتجريد والخلط
تجري في القياس الى الامور الغير المحصلة وهي العوارض اللاحقة كالسواد والبياض في المرتبة المتأخرة وسيجيء تفصيلها اي تفسير الامور الغير المحصلة ان شاء الله
تعالى وقد تجري الاعتبارات الثلثة بالقياس الى الامور المحصلة وهي التي تثبت للشيء في مرتبة قوامه وتقرر حقيقته وهي متقدمة على كل ما يلحقه من خارج فانما
انما يلحق ذلك الشيء ذاته كالفصول المحصلة للاجناس فالجسم مثلا قد يؤخذ بشرط لا شيء اي بشرط التجريد بان يؤخذ معناه اي معنى الجسم جوهر ذو طول وعرض
وعمق فقط اي اعتبار ذلك المعنى وحده وانما نعني بالماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الماهية اي لا يحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى اذا ضم اليه شيء
صار المجموع ماهية اخرى غير الاولى وهي في حد نفسها ماهية كاملة بخلاف الماخوذ لا بشرط شيء فانها ناقصة مفتقرة في تحصلها واتمامها الى ضم امر آخر
كذا في الحاشية والجسم في هذه المرتبة يسمى مادة بان يعتبر تماما اي تمام الجسم بهذا القدر اي يكون الجسم جوهرا قابلا للابعاد الثلثة يعني يلاحظ
ان هذا القدر معنى محصل تام في نفسه غير محتاج الى ان ينضم اليه معنى آخر يحصله ويقرره ويلاحظ امتيازه عما عداه اي يلاحظ ان الجسم بهذا
القدر ممتاز عن غيره ولا حاجة الى معنى آخر يميزه حتى يكون الجسم في هذا اللحاظ اي في مرتبة التجريد امرا محصلا في ذاته
فالجسم اذن نظير الانسان مثلا واذا قارنه معنى آخر كالحس والنمو مثلا وهذا المعنى نظير الكاتب العارض للانسان مثلا فانما هو اي
المعنى الآخر خارج عنه اي عن الجسم غير محصل له فهو اي الجسم بالقياس الى ذلك المعنى الآخر وبالقياس الى المركب منهما اي من الجسم
والمعنى الآخر مادة وجزء متقدم فلا يحمل الجسم على شيء منهما اي على ذلك المعنى الآخر والمركب منهما لان الحمل يقتضي الاتحاد والمغايرة
ولا شك في فقدان الاتحاد في هذه المرتبة كما وقد عرفت ان الجزء يكون مغاير الكل ثم اذا اعتبر ذلك الاختتام بحسب الاعيان
فهي اي المادة مادة خارجية والفصل بهذا الاعتبار اي بشرط لا شيء صورة خارجية فان الصورة انما تكون على طبق المادة واذا
اعتبر ذلك الاختتام بحسب الذهن فعقلية اي فمادة عقلية والفصل بهذا الاعتبار صورة عقلية فعلى هذا المادة العقلية غير مباين
الجنس فان المادة هي الشيء الماخوذ بشرط لا واعتبار الجنس هو الشيء الماخوذ لا بشرط شيء ثم نتلو عليك ان تلك المغايرة
انما هي بحسب جليل النظر والمشهور واما الحق فهو ان الماخوذ لا بشرط جنس ومادة عقلية لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير بين
المادة الخارجية والجنس فان المادة الخارجية هي الشيء الماخوذ بشرط لا والجنس هو الماخوذ لا بشرط ثم لما اعتبار الجنس
جزء الحد في الملاحظة التفصيلية حقيقة بحيث لا يحمل عليه فيصح ان يقال انه مادة عقلية للماهية اي الحد كذا في الحاشية

ولو مع الف معنى مقوم داخل في جملة تحصيل معناه جنس فهو مجهول بعد لا يدري انه على اي صورة ومحمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا هذا عام في ما ذاته مركب وما ذاته بسيط لكن في المركب تحصيل معنى الجنس عسير دقيق وفي البسيط تنقيح المادة متعسر ومشكل فان ابهام المتعين وتعين المبهم امر عظيم وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا تسمعهم يقولون

وقد يؤخذ الجسم اللابشرط شيء بان يؤخذ ذلك الجسم جوهرا ذا طول او عرض وعمق من غير اعتبار الاختتام اي اختتام الجسم بهذا القدر كما كان في الاول ومن غير اعتبار الاعتبار عدما حتى يتعلق بالمنفي اعني قوله اعتبار الاختتام لا بالنفي اي قوله غير اذا قارنه معنى آخر مخلوط به اي بالجسم في الوجود لم يكن المجموع المركب من الجسم والمعنى الآخر جسما تقريره انه لو اعتبر الاختتام بذلك القدر كما كان في الاعتبار الاول لم يكن المجموع جسما اي لا يحمل عليه الجسم لما دريت ان الجزء لا يحمل على الكل ومن غير اعتبار عدم الاختتام وعدم الامتياز حاصله انه كما لم يلاحظ في هذا الاعتبار الاختتام والامتياز بهذا القدر كما مضى آنفا كذلك لم يلاحظ فيه نقيضه وهو عدم الاختتام وعدم الامتياز حتى يتعلق بعدم الاختتام لا بلفظ الغير لو لم يكن هناك معنى آخر لم يكن هناك جسم يعني حتى يلزم انه لو لوحظ ذلك النقيض انه لو فرض عدم وجود معنى آخر هناك لم يتحقق الجسم بل لوحظ معنى الجسم مرسلا اي مطلقا عن اعتبار الاختتام وعدمه بحيث ان وجد مع اقترانه اي اقتران الجسم به اي بالمعنى الآخر بالخلط او عدم اقترانه به كذلك اي بالخلط كان جسما فهو اي الجسم في هذا اللحاظ جنس عام مبهم في ذاته فانه يتصور معناه بلا امر زائد عليه داخل في تحصيل معناه او خارج ان كان في الواقع مقارنا مع الف معان محصلة فانها لا تنفك عن ذاته في الواقع وان انفكت في الملاحظة فيكون جنسا في ملاحظة اللابشرطية بان يكون هذا القيد معتبرا في العنوان دون المعنون فيحمل على كل ما يقارنه بالخلط التحصيلي وعلى المركب منهما اي بالتركيب الاتحادي كالمحدود دون المركب بالتركيب الانضمامي كالسحد كذا في الحاشية وقد يؤخذ بشرط شيء هذا هو الاعتبار الثالث وذلك بان يؤخذ الجسم مخلوطا بالفصل هذا النحو من الاختلاط اي الاختلاط الاتحادي دون الانضمامي بما يمكن دخوله في تحصله احترازا عن العوارض المميزة كالنامي والحساس فيكون كل منهما عين الآخر وعين المركب بالفعل كما كان كذلك اي كان كل من النامي والحساس عين الآخر وعين المركب بالقوة اذا لوحظ لا بشرط شيء فافهم احفظ قوله ولو مع الف معنى الخ اي ان متصلة كان الجنس متعلقا اي في نفس الامر حين التحصل بالف معان معتبرة من جملة المحصلات فهو اي الجسم جنس حيث تعليلية لم يعتبر بعد تحصله بها اي بالف معان وذلك لانه لو اعتبر تحصل الجنس بالمعاني المحصلة اعني الفصول لم يبق جنسا بل يكون نوعا ويمكن ان يقال قائله السيد حميد الدين وكان من شركائي في الدرس والتحصيل وهو تفتيح بهذا التوجيه فادرجته في الكتاب تذكرة له اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع اهل الايمان كذا في الحاشية في معناه اي معنى قول المصنف ولو مع الف معنى ان معنى الجنس ولو متصلة كان مع الف معان داخلة في تحصل نفس المعنى الجنسي بما هو ذلك المعنى فهو جنس حيث تعليلية لا تفيد تلك المعاني اي المعاني الداخلة في ذلك التحصل تحصلا اي تحصل الجنس النوعي فان الحيوان مثلا وان كان متضمنا للنامي والحساس لكنهما لا يفيدان نوعيته اي نوعية الحيوان بحيث يتعلق بالمنفي لا بالنفي لا يبقى له اي للحيوان الا تحصل الاشارة كما هو شان النوع فتدبر ثم الفرق بين التوجيهين انه على التوجيه الاول يكون المراد من قول المصنف الف معنى المعاني المحصلة التي تكون علة لتحصيل الجنس وعلى التوجيه الثاني يكون المراد منه المعاني الداخلة في نفس حقيقة الجنس قوله هذا عام الخ اي تفسير الاشارة كون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار اي بشرط الشيء وجنسا باعتبار اي لا بشرط قوله لكن في المركب ولعل وجهه اي وجه التعسر على ما قيل ان المادة متحققة وفي المركب من المادة والصورة كالجسم في نفس الامر باختراع من العقل على النظر فيها اي في المركب ظهورا تاما ان ما هو مادة ومتعينة هي بعينها امر مبهم يصح كونه جنسا صادقا اي محمولا عليه اي على المركب وجنسا لها باعتبار آخر اي لا بشرط شيء توضيح للمقام على ما افاده بعض المحققين ان بعد علم المركب يعرف الجزء ان يحصل الغير وتقوم ذلك الجزءان متعينان في العقل يستنكف عن ان يحمل احد المتعينين على الآخر وعلى المجموع المركب منهما لكن اذا لاحظا مخلوطا بينهما وقطع النظر عن

الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة

التعين ثم لاحظهما من حيث ذاتيهما فلا يمنع عن الحمل بينهما بل يوجبه كيف ومناطه على التغاير الخلط وهذه المرتبة جامعة لهما واذا وجد مناط الحمل وجب وجوده منوطه اعني الحمل والتجرد المادي اذا لاحظناه كذلك يكون جنسا مبهما شاملا للماهيات المختلفة لكن لا يتيسر للعقل هذه الملاحظة بالسهولة بل يتعسر عليه ومن ثمه كان تحصيل معنى الجنس عسيرا في المركب واما ما ذاته بسيطة اي غير مركبة من المادة والصورة كالسواد والبياض فعسى ان يفرض العقل فيه اي فيما ذاته بسيطة هذه الاعتبارات الثلثة من التعرية والخلط والاطلاق في نفسه على النحو المذكور يعني ان العقل يخترع في البسيط كالسواد شيئا يقوم مقام الجنس كاللون وشيئا آخر يقوم مقام الفصل اعني قابض البصر ولا مادة له في الخارج بل بحسب اعتبار العقل في لحاظ التعين والابهام فاعتبار المادة فيه اعتبار محض وهذا يحصل للعقل بسهولة فانه تابع لاعتباره

واما في الوجود الخارجي فلا اي ليس في البسيط شيء يكون جنسا وشيء آخر يكون مادة اذ لا مادة له في الخارج ولهذا تقسيمهما اذ المادة من المقومات الاعيانية الخارجية والجنس من الاعتبارات العقلية الذهنية وفي قوله اي قول المصنف ابهام المتعين وتعيين المبهم ولف ونشر مرتب ثم فسر ذلك بقوله اي جعل المتعين المتحقق في الوجود الخارجي اعني المادة مبهما باعتبار اي لا بشرط شيء وهو في المركب وجعل المبهم الذي هو من الاعتبارات العقلية اعني الجنس متعينا في الوجود حتى يصير ذلك المبهم مادة له اي للبسيط في الخارج وهو في البسيط متعسر ان خبر لقوله جعل المتعين وجعل المبهم قوله الجنس ماخوذ الخ فان المادة والصورة اي الصورة الجسمية وهذا مما آثره الاكثر وقال الصدر الشيرازي الى ان المراد بها الصورة النوعية والحق ان المراد هي الصورة الجسمية في الجسم المطلق والصورة النوعية في الجسم المتنوع بها فالتخصيص باحدهما مما لا طائل تحته هذا ان شئت تفصيل المقام وتحقيق المرام فارجع الى تعليقنا المرضي اذا اخذتا لا بشرط شيء صارتا جنسا وفصلا اي صارت المادة في هذه المرتبة جنسا والصورة فيها فصلا فالداخلات اي الاجزاء العينية الخارجية والعقلية الذهنية متحدتان بحسب الحقيقة وانما التغاير بينهما بمجرد الاعتبار كالمؤلف اي المركب العيني والعقلي فاذا ارتسمت الماهية في الذهن باجزائها العقلية والعينية لا يكون لها اي للماهية حقيقتان مختلفتان ذاتا حاصلا ان علاوة الداخلات العينية انما ارتسامها فيه اي في الذهن باعتبار حقائقها المرسلة اي الكلية ثم الفرق بين العلاوة وما قبلها ان ذلك مبني على كون الاجزاء العقلية والعينية متغايرين وان كان التغاير بينهما بالاعتبار والتزام ان الحاصل في الذهن ليس هي الاجزاء العينية بل ما يغايرها وبناء العلاوة على ان الحاصل في الذهن هو تلك الاجزاء العينية لكن من حيث الارسال واخذها لا بشرط شيء فالتقريران قريبان فافهم كذا في بعض الحواشي تحقيقه عليك ان مقصود الشارح من ذينك التقريرين الاعتراض على ما قال شارح المواقف من مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون الشيء الواحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال انتهى ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومغايرة لها اعتبارا كما ان المركب العقلي والخارجي كذلك فلا يلزم المحال المذكور فادرك قال المصنف في الحاشية من ههنا اي من قولهم ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح هي تظهر ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليست لها حدود عقلية والا لزم ان يكون للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال محل بحث نظر اذ لا يلزم من تعدد اعتبارات الحدود تعدد المحدود حقيقة حتى يلزم المحذور نعم انما يلزم تعدد المحدود اعتبارا ولا مشاحة فيه فانه من قبيل تعدد الاعتبارات لشيء واحد ولا شك في ان هذا التعدد لا يستلزم تعدد ذلك الشيء حقيقة واذا كان كذلك فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات المركبات الخارجية فلو كانت لها اي لتلك المركبات اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقائقها انتهى ما في الحاشية اقول تحقيق المقام المقصود منه المحاكمة بين ما افاده شارح المواقف وما حققه المصنف ان طبائع المقومات المحمولة اي الاجزاء العقلية متحدة جعلا وتقررا ووجودا ما مع ... في التركيب العقلي كون تحصيل المبهم المعينة فهناك طبيعة

الرابع قالوا ان لكل جنس نوعية هو اعم واخص من الجنس معا

واحدة الحقيقة لا تكثر فيها ولا تعدد الا في الملاحظة التفصيلية ولا يصح في هذه الملاحظة الا انفراد في الوجود ببقاء احد الجزئين بعينه مع زوال الآخر فالاجزاء المحمولة اجزاء للمحدود من المحدود على خلاف ما يقتضيه طبائع المقومات العينية اي الاجزاء الخارجية او استدلال على الخلاف هي متمايزة بحسب تلك الامور الثلثة من الجعل والتقرر والوجود فطبيعة الصورة علة لوجود الهيولى في الخارج والصورة العينية حالة فيها فلا يتصور اتحادهما في تلك الامور كالهيولى اي هيولى العناصر مع الصور المتواردة عليها ولهذا اي لكون الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب تلك الامور تبقى الهيولى بشخصها مع زوالها اي زوال الصور والتركيب من القسم الاول اي من المقومات المحمولة اتحادي اي يفيد حصول صورة وحدانية اعني صورة المحدود والتي هي بعينها صورة الجنس والفصل كما سياتي في بحث المعرف كذا في الحاشية وبحسب الوجود العقلي اي في مرتبة الحد دون المحدود كذا في الحاشية والتركيب من القسم الثاني اي من المقومات العينية انضمامي اي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة صار المجموع منهما جسما ويقال لهذا القسم المركب الخارجي المتاصل وبحسب الخارج وهما اي التركيب الاتحادي والانضمامي متغايران بحسب الماهية لاستحالة ان يكون شيء متحدا هذا مبني على التركيب الاتحادي مع شيء بحسب الجعل وفروعه اي التقرر والوجود فالجمع جمع المتنافيين واما كونهما فرعين للجعل فظاهر فانهما تابعان للجعل البسيط فالشيء المعلول نفس ماهيته مجعولة بالجعل البسيط والوجود حكاية عن جوهر ذاته المجعولة بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية وهو مرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود ومغايرا ايضا عطف على التركيب الانضمامي له اي لذلك الشيء بحسبها اي بحسب الجعل وفروعه معا اي متحدا ومغايرا معا ثم زبدة المرام ان الجنس والفصل لو كانا متحدين مع المادة والصورة لزم اتحادهما بحسب الامور الثلثة بناء على ان الجنس والفصل متحدان بحسبها وايضا يلزم مغايرتهما لكون الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب تلك الامور وهل هذا الا اجتماع المتنافيين فالهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية للجسم لا انهما جنس وفصل له اي للجسم باعتبار ايضا اي في مرتبة لا بشرط شيء كما يتوهم متعلق بالمنفي من ظاهر عبارات القوم ان الجنس مادة باعتبار اي بشرط لا شيء والفصل صورة باعتبار فان دليل لقوله لا انهما جنس وفصل ايضا كما يتوهم الخ كذا في الحاشية المادة والصورة ههنا اي في عبارات القوم كذا في الحاشية هي الاجزاء العينية التي يحاذي بها الجنس والفصل ويسمى الجزء الاعم مادة لتشبهه بالهيولى من جهة الابهام والجزء المساوي صورة من جهة التحصيل لا انهما اي الجنس والفصل عينهما اي عين المادة والصورة تقريره انه ليس المراد من المادة والصورة الواقعتين في عبارة القوم ما يكون من الاجزاء الخارجية التي بينهما تركيب انضمامي خارجي بل المراد منهما ما يكون التركيب بينهما اتحاديا عقليا ويكون محاذيا للجنس والفصل لما دريت ان المادة والصورة اذا اخذتا لا بشرط شيء صارتا جنسا وفصلا الا ترى سند على ان المراد بالمادة والصورة في قولهم ان الجنس مادة باعتبار والفصل صورة باعتبار غير المادة والصورة اللتين بينهما تركيب انضمامي اذ المراد منهما امران آخران بينهما تركيب اتحادي يسمى احدهما بالمادة لتشبهه بها من جهة العموم وثانيهما بالصورة لتشبهه بها من جهة الخصوص الى الاعراض كالسواد او البياض والمجردات من العقول والنفوس المؤلفة صفة الاعراض والمجردات من الجنس والفصل عندهم فلابد لها اي للاعراض والمجردات من الاجزاء في الاعيان اي الماخوذة بشرط لا شيء هي اي الاجزاء مبدأ لانتزاع الاجزاء العقلية اي الجنس والفصل كما يدل عليه اي على انه لا بد للاعراض والمجردات من الاجزاء في الاعيان البرهان اي البرهان القائم على استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي وذلك ان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع ومن البين ان الحيثية الواحدة لا تكفي لان تكون منشأ لانتزاع المفهومات المتعددة ومصداقا لحملها ضرورة ان خصوصية هذه الحيثية لمفهوم ليست هي خصوصيتها لمفهوم آخر فيجب ان يكون في نفس الموضوع تكثر ويستحيل ان يكون الهيولى التي هي من الاجزاء الخارجية من مقوماتها اي من مقومات الاعراض والمجردات والا يلزم انقلاب الاعراض الى الجواهر

نعم يلزم كون حقيقة الشيء عينا له وخارجا عنه لكن لما كان باعتبارين فلا محذور ومن ثمه قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة الخامس قيل ان كان موجودا فهو متشخص فكيف يكون مقولا على كثيرين والا فكيف يكون مقوما للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض التشخص مسلم وذلك دليل التقسيم والاشتراك لا وجود دخول التشخص في كل موجود ثم الثاني النوع وهو المقول على المتفق الحقائق في جواب ما هو

نفسه جنس للخمسة فانه ماخوذ في مفهوم الخمسة فمفهوم الكلي ذاتي لها فمنشأ صدق قولنا كل جنس كلي هو ذات الجنس ضرورة ثبوت الذاتيات للذات وباعتبار لحوق حصة الجنسية به اي بالكلي نوع من الجنس يعني ان صدق الجنس على الكلي ليس باعتبار الذات حتى يلزم المحذور بل بالعرض لان عموم الجنس عرضي لما تحته ومصداق العرضي انما هو مبدأ الاشتقاق فصدقه باعتبار قيام الجنسية بالكلي وتوضيح الحل ان اعمية الكلي من الجنس باعتبار الذات واخصيته منه باعتبار عروض معنى الجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد وانما المحال هو هذا لا ذاك والاحكام كالعموم والخصوص تختلف باختلاف الاعتبارات كالذاتية والعرضية قوله ومن ثمه قيل اه اي لولا معرفة الاعتبارات فيه نظر الى تقدير المضاف اي لفظ المعرفة في قول الماتن لولا الاعتبارات لبطلت معرفة احوال الموجودات فان استدلالي على تقدير المضاف معرفتها اي معرفة الاعتبارات ذريعة اي وسيلة لمعرفة احوال الماهيات اي معرفة احوال الموجودات الحكمة في الحاشية اي معرفة الاعتبارات ذريعة للفسها بدون المعرفة انتهت قوله وذلك اي كون الكلي معروضا للتشخص دليل التقسيم اه اي تقسيم الكلي الى الجزئيات توضيحه اي توضيح الحل انه اي الكلي متشخص وموجود بوجودات شتى مختلفة جمع شتيت فان حاولت اي قصدت بقوله فهو اي الكلي متشخص انه معروض التشخص فمسلم ولكنا كونه اي كون الكلي متشخصا بهذا المعنى تكثره اي تكثر الكلي بل عليه اي على كونه معروض التشخص مدار الشركة اي في الجزئيات ومدار التقسيم وان حاولت انه اي الكلي مجموع المركب من الماهية والتشخص فممنوع فان سند المنع الموجودية لا تستوجب دخول اي جزئية التشخص في الموجود فان الماهية النوعية مع موجوديتها عارية عن التشخص في مرتبة سنخ الحقيقة وان متصلة كان هو اي التشخص متمما لهويتها اي هوية الماهية النوعية الشخصية على زعم ثلة بضم الثاء المثلثة وتشديد اللام الجماعة من المتاخرين حيث زعموا ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس في التقويم والتحصيل فكما ان الفصل مقوم ومحصل للجنس فكذلك التشخص مقوم ومحصل للنوع ويصير النوع به قابلا للاشارة توضيحه ان المتاخرين زعموا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فزيد مثلا عندهم مركب من الماهية النوعية والتشخص وكما يصير الجنس بالفصل متميزا من المشاركات الجنسية كذلك يصير النوع بالتشخص شخصا ممتازا من المشاركات النوعية فذوات الاشخاص عندهم مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها وهو اي التشخص في نفسه امر شخصي مادي في الماديات البتة ومجرد في المجردات واذا كان في الماديات ماديا فيلزم عليهم اي على المتاخرين نفي علم الواجب تعالى عن الجزئيات المادية تعالى الله عما يقوله الظالمون علوا كبيرا وبه اي نفي علمه تعالى عن تلك الجزئيات شنع عليهم فقيل انهم ينكرون كون علمه تعالى محيطا بجميع المعلومات كيف والتشخص عندهم امر مادي في الماديات وقد ثبت في الدرس السالف ان علم الماديات انما يتاتي بذريعة الحواس وهو تعالى منزه عنها فلزم عليهم انهم ينفون علمه تعالى بالماديات فالتشنيع لازم عليهم قطعا ومن ههنا لاح ان ما وقع في بعض التعاليق في بيان التشنيع من انهم ينفون علم الواجب بالمجردات انتهى ففيه سهو ظاهر حيث بدل لفظ الماديات بالمجردات فادرك ويمكن الجواب عن ذلك التشنيع بان انحصار العلم المطلق سواء كان حضوريا او ارتساميا في كونه بتوسط الحواس ممنوع نعم انحصار العلم الحصولي في ذلك مقبول ومسلم فعلمه تعالى سواء كان بالمجردات او الماديات حضوري كما قال علمه تعالى بها اي بالماديات حضوري من حيث استنادها اي الماديات اليه تعالى ذاتا ووجودا بالمعلولية هذا النحو ثالث من الانحاء الثلثة المتحققة في العلم الحضوري وجملة المقال ان الممكنات كلها ارتباطية للذات والوجود بالقياس اليه تعالى فعلمه جل شانه بالماديات والمجردات باسرها بالمعلولية لا ارتسامي اي حصولي حتى يفتقر

وكل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع وقد يقع على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا اوليا والاول الحقيقي والثاني الاضافي

الى توسط الحواس فسقط التشنيع راسا والحق ان مزعوم المتاخرين ليس بصحيح فان التشخص لو كان جزءا او داخلا في حقيقة الشخص فاما ان يكون جزءا عقليا او خارجيا والتالي بكلا شقيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاول فلانه يستوجب ان يكون التشخص محمولا فيقال زيد تشخص وهو كما ترى واما البطلان الثاني فلانه يستلزم التركيب من الجزء العقلي اعني الحقيقة النوعية ومن الجزء الخارجي اي التشخص وهو باطل اذا دريت هذا فاستبان ان الحق ما ذهب اليه القدماء من ان تشخص الشيء نفس وجوده الخاص نعم اختاره الفارابي الوجود الخاص غير داخل في قوام الموجودات فكذلك التشخص ليس بداخل في قوام حقائق الاشخاص على خلاف مظنون المتاخرين بمعنى انه يصير به اي بالتشخص ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدرا للآثار لا بمعنى انه يصير الشيء بالتشخص بحيث يمتنع فيه الشركة بين كثيرين وهذا يحصل من نحو الوجود في الذهن ويلحق الصور الذهنية فمن اي الجاعل بجعله اي يجعل الشيء موجودا بالوجود الخاص يجعله متشخصا واما العوارض اللاحقة للشيء من الكم والكيف والاين والوضع فعدها من المشخصات ليس على سبيل الحقيقة كما تقرر لدى المحققين **قال في الحاشية** هذا الجواب لا يتم على اصل المشائية لان ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس ذهبوا الى ان علمه تعالى بالممكنات ارتسامي لا حضوري وقد اولوا من قبلهم بتاويلات ركيكة كما يظهر لمن تتبع كتبهم انتهى فالماهية المجردة لا يمكن انتشارها في الجزئيات تفصيله على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان المجردات لها وحدة بحتة وتعلق واي بحاعلها العدم تعلقها بالمادة فتصحح الموجودية والتشخص نفسها المجردة اذ ليس لغيرها دخل في اقتضاء التعين فمقتضاه نفس الماهية المجردة فلذا انحصر نوعها في فرد واحد وان كانت الماهية مادية يتعدد افرادها بحسب تعدد الاستعدادات التي لمادتها وسيجي تحقيقها ان شاء الله تعالى وما ذكروه اي المتاخرون من ان التشخص مع كونه جزءا للشخص الموجود متشخص بذاته لا يطابق اصولهم حيث قالوا لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا موجودا ممكنا خارجا عن المقولات العشرة فليس للممكن سواء كان تشخصا او غيره فرد لا يكون لماهية نوعية فكيف يتم كون التشخص متشخصا بذاته ثم اقول تاييد آخر لما قرره القدماء ورد تزييف لمزعوم المتاخرين الذي هو متشخص بذاته اي مبدأ الامتياز بنفسه وتشخصه عين ذاته واجب لذاته ووجوده عين ماهيته فان ما شانه ذلك المذكور يتقرر ويتاصل بنفس حقيقته بخلاف الممكن فانه لما كان مغايرا لذاته فلا بد ان يكون وجوده مستندا الى الغير فلا يكون متشخصا بذاته وان ما في فيه هو الا القيوم الواجب بالذات وهو بعينه مذهب القدماء يعني اذا كان وجوده تعالى وتشخصه عين ماهيته فلا محالة يكون التشخص عين الوجود هذا هو المأثور من القدماء فاختره ولا تكن من الممترين اي الشاكين فيه **قوله** وكل حقيقة آه اي سواء كانت نوعية او جنسية او فصلية او خاصة او عرضا عاما الحصة عبارة عن الكلي بالمعنى العام المذكور آنفا مع التقييد اضافيا كان ذلك التقييد كحيوانية الفرس او توصيفيا كالحيوان الناطق والا اعتبر القيد ايضا اي مع اعتبار التقييد يصير الكلي فردا لا حصة وهما اي الحصة والفرد امران اعتباريان لان التقييد الذي هو امر اعتباري جعل جزءا فيهما ومن البين ان اعتبارية الجزء مستلزمة لاعتبارية الكل فيكونان اعتباريين وتمام الماهية المختصة فيهما اي في الحصة والفرد هو ذلك الكلي فهو نوع حقيقي لهما وهذا هو المطلوب واما التشخص فهو الكلي مع جزئية القيد الشخصي فقط على مذهب اي مذهب المتاخرين كما عرفت او معروض التشخص على التحقيق وهو مذهب القدماء ثم ان اختلج في صدرك ان الكلي اذا كان نوعا حقيقيا بالنسبة الى حصصه فلا يصح اختلاف الكليات بالجنسية والنوعية وغيرهما فلا يستقيم تقسيم الكلي الى الخمس فادفعه بقول الشارح والتقسيم الى الخمسة انما هو بالقياس الى التشخص بان يقال ان الكلي بالقياس الى اشخاصه اما جنس لها او نوع وهكذا لا بالقياس الى الحصة والفرد **قوله** على الماهية قيل القائل جلال المحققين في شرحه للتهذيب اريد بالماهية امر معقول فيلزم ان يكون كليا لما وجب ان الحاصل في العقل الذي هو المراد من المعقول لا يكون الا كليا فيخرج التشخص فان مدركه هو الحواس لا العقل وبقيد الاولية المذكور في تعريف النوع الاضافي يخرج الصنف

وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا وهو كالجنس اما مفرد او مرتب والاخص الكل السافل والاعم الكل العالي و
الاخص كالاعم المتوسط لان الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص ويسمى النوع السافل نوع
الانواع والجنس العالي جنس الاجناس الثالث الفصل وهو المقول في جواب اي شيء هو في
جوهره وما لا جنس له كالوجود لا فصل له فان ميز عن مشارك الجنس القريب

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي سواء كان صنفا للنوع الحقيقي كالانسان الرومي او للجنس كالحيوان الماشي فذلك مما آثره الاثير الابهري خلافا
لفخر الملة والدين حيث افاد ان قيد الاولية احتراز عن النوع مقيسا الى الجنس البعيد اذ النوع لا يكون نوعا الا بالقياس الى جنسه القريب
هذا والتفصيل في التعليق الرضي فان قول الجنس اي حمله عليهما اي على ماهية الصنف ليس بالذات بل بواسطة النوع كالانسان مثلا فان الامر
الثابت للخاص والعام كليهما يستند الى العام وان سواء كان ذلك الامر ذاتيا كالحيوانية الثابتة للرومي فانها انما تثبت حقيقة للانسان ولا دخل
فيه للرومية لخصوصيتها ملغاة او عرضيا كالمشي فان معروضه الحقيقي هو الحيوان دون الانسان فان مناط عروضه هو الحيوانية دون الانسانية فخصوصية
الانسانية ملغاة لانه يستند ذلك الامر حقيقة الى ما هو اي شيء هو اي فذلك الشيء يطابقه اي يطابق ذلك الامر وهو اي ذلك الشيء الاعم من حيث هو الاعم
اذ الخصوصية ملغاة في المصداق وهذا الحكم اي الامر الثابت للخاص والعام يستند الى الاعم الذاتي والعرضي فلا تخصيص له بالذاتي ثم لما كان
لمتوهم ان يتوهم ان العام والخاص يكونان متحدين في الوجود فكيف يستقيم القول بان ثبوت شيء لاحدهما علة لثبوته للآخر دفعه بقوله لكن في مرتبة
الحمل اي الحكاية دون مرتبة المصداق اي المحكي عنه فان فيه اي في المصداق وحدة بحتة اي اتحادا محضا بين العام والخاص وزبدة
الدفع ان الاثنينية بينهما انما هو في مرتبة المصداق واما في مرتبة الحكاية فكلا وحاشا والكلام ليس الا في هذه المرتبة اقول لو اريد بالماهية المذكورة
في تعريف النوع الاضافي ما به الشيء هو هو فيخرج الصنف لا الشخص اما الاول فلان الصنف امر اعتباري بخلاف ما به الشيء هو هو فانه موجود
واما الثاني فلان الشخص يصدق عليه ما به الشيء هو هو ويستند اخراج الشخص الى قيد الاولية فان قول الجنس على الشخص انما هو بواسطة النوع
لكان اولى لشيوع هذا التفسير وشهرته ولانه لو اريد بالماهية الامر المعقول ويستند اخراج الشخص اليها بان يقولها الالتزامي هو الكلية والشخص
ليس بكلي ليرد عليه انه يلزم اعتبار دلالة الالتزام في التعريف مع انه قد تقرر في مقره ان الالتزام في التعريفات مهجور فادرك وقد يقال اي يعترض على
ما ذكر او لا ان بعضهم اخرج الشخص بقيد الماهية بمعنى الامر المعقول الذي هو مدلول التزامي للكلية ان وجوب الكلية للمعقول اي الحاصل في
العقل غير بين اي ظاهر لجواز تعقل الجزئي المجرد توضيح الاعتراض على ما ذكرنا في التعليق الرضي ان المشروط في الالتزام هو اللزوم الذهني بمعنى
كون المسمى بحيث متى حصل تصوره في الذهن حصل تصور اللازم فيه وظاهر ان الامر المعقول قياسا الى الكلية ليس كذلك اذ لا يجب كونه
كليا لما حيث من جواز تعقل الجزئي المجرد فما استقام استناد خروج الشخص الى قيد الماهية بالمعنى المذكور هذا ولو اريد بها اي بالماهية
ما يقال في جواب ما هو ليخرج الصنف والشخص معا فانهما لا يقالان في جواب ما هو فلا حاجة الى قيد الاولية لاخراج الصنف عند من يقول
بكون الماهية بمعنى الامر المعقول ولا لاخراج الشخص عند الشارح المرجح لكون الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وايضا لا حاجة الى قول الماتن في جواب
ما هو التي بها اي لا الاولية ليخرج يعني ان ذلك القيد مخل فالواجب حذفه السافل الذي هو نوع الانواع كالانسان بالنسبة الى العالي كالجسم النامي مع
ان السافل من افراد النوع الاضافي فعند ذكر قيد الاولية يلزم ان لا يكون تعريف النوع الاضافي جامعا لافراده هذا والتفصيل في التعليق الرضي
اذ حمله اي حمل العالي على السافل بواسطة المتوسط اولا وبالذات ثم قد لاح بما القي عليك سمعك ان للماهية ثلثة معان الامر المعقول اي
الحاصل في العقل وما به الشيء هو هو وما يقال في جواب ما هو ولكل منها ذهب ذاهب والمختار عند الشارح هو المعنى الثاني فاحفظ قوله وبينهما
اي بين النوع الحقيقي والاضافي عموم من وجه قال المصنف في الحاشية هذا اي العموم من وجه هو الحق نظرا الى انه هو ما في بادي الرأي

سطر
واما القول
في المتوسط
فيه الانتقاد فقد
ذهب الى ان
الاضافي اعم
مطلقا من
الحقيقي وهذا
الاتم انما ثبت
لو كان كل نوع
تحت جنس و
لا يجوز ان يكون
نوع البسيط
لا جنس له ١٢
منه

فقريب او البعيد فبعيد له نسبة اُخرى الى النوع بالتقويم فيسمى مقوما وكل مقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس و الى الجنس بالتقسيم فيسمى مقسما وكل مقسم للسافل مقسم للعالى ولا عكس

واما النظر الدقيق فيقتضى الاطلاق اى النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا فكل نوع حقيقى مندرج تحت جنس فلا يتحقق مادة افتراق الحقيقى عن الاضافى والدليل عليه قوله فان كل حادث ولو متصلة ذاتيا مسبوق اى متاخر بمادة بالضرورة الوجدانية و المادة والجنس متحدان ذاتا و متغايران اعتبارا فكل حادث مسبوق بالجنس ايضا فيندرج تحت الجنس فلا يوجد نوع الا يكون داخلا تحته فصار كل نوع حقيقى نوعا اضافيا ولا عكس وهذا هو العموم المطلق على ما عرفت فى الدرس السالف ولا يرد النفس الناطقة تقرير الايراد ان النفس الناطقة نوع وغير داخلة تحت الجنس لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقيقى بدون الاضافى فانهدم اساس الاطلاق فانا لا نقول تجردها اى تجرد النفس الناطقة من كل وجه لتكون غير داخلة تحت جنس بل هو بين بين اى بين التجرد وبين عدمه يعنى انها مجردة ذاتا و مادية من حيث التعلق بالبدن وهو مادتها وجنسها كما بينه بقوله فلما خلت من الجسمية التى هى مادتها وجنسها فصارت النفس الناطقة من هذه الحيثية داخلة تحت جنس فاندفع الايراد ولا يرد العقول العشرة تقرير الايراد ان العقول انواع مجردة عن المادة فلو كان لها جنس يلزم اقترانها بالمادة لما دريت من اتحاد الجنس والمادة فاستبان ان العقل نوع غير مندرج تحت جنس فوجد النوع الحقيقى بدون النوع الاضافى فانا لا نسلم دليل لعدم الورود كونها اى كون العقول انواعا محصلة كالانسان والفرس وغيرهما بل العقول انما هى مراتب عقلية يعتبرها العقل و مبادى كلية للعوالم سواها فى ترتب آثار الفيض ليست بموجودة فى الخارج فتوسطها فى ترتب آثار الفيض مثل توسط الاجناس المتوسطة التى هى من المراتب العقلية ولما كان لقائل ان يقول ان النقطة نوع بسيط لا جزء لها فلو كان لها جنس يلزم تركبها وهو كما ترى فهى نوع حقيقى لا اضافى فيكون العموم بينهما من وجه لا مطلقا دفعه بقوله واما النقطة فعلى تقدير وجودها فى الخارج فيه رمز الى المنع وهو انا لا نسلم وجود النقطة فى الخارج فانها متوهمة فى طرف الخط وهذا ما آثره الشيخ المقتول حيث قال الاطراف امور موهومة عند انقطاع صواحبها فانه ليس هناك اشياء واقعة فى النهايات بل النهاية انقطاع الامتداد وليس امر به ينقطع الامتداد انتهى فانما هى بسيطة خارجا فقط اى ليس لها اجزاء خارجية واما بساطتها ذهنا ايضا اى كما انها بسيطة فى الخارج فممنوع كيف و المحال ان البساطة مطلقا اى بحسب ظرف الخارج والذهن كليهما من خواصه تعالى اى ليس غيره تعالى بسيطا كذلك انتهى حاشية الماتن اقول المقصود منه تزييف ما قال المصنف فى الحاشية من ان كل حادث ولو ذاتيا مسبوق بالمادة على ما حققه الحكماء الراسخون فى العلم ان قولهم كل حادث مسبوق بالمادة يختص بالحوادث الزمانية لا الحوادث الذاتية المساوقة اى المساوية للامكان الذاتى فان كل ما هو ممكن ذاتى فهو حادث ذاتى و كل ما هو حادث ذاتى فهو ممكن ذاتى فالمصنف ذهل عن مذهب الفلاسفة حيث عمم فزعم مسبوقية الحادث الذاتى ايضا عن المادة مع انها مختصة بالحادث الزمانى وبعده فان تعاقب وجودتها اى وجودات الحوادث الزمانية وتخصيصها بالازمنة بان بعضها وجد اليوم وبعضها امس وبعضها غدا وهكذا اذ لا يمكن كل واحد من التعاقب والتخصيص من تلقاء اى جانب الجاعل الحق جل مجده لاستواء نسبته الى الازمنة باسرها ولعموم فيضه تعالى فلا بد وان يكون ذلك التخصيص فى جانب المعلول كما بينه بقوله فلا بد وان يكون هناك مادة لها استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد بالقياس الى وجود الحادث المرهون بها اى بالاستعدادات وذلك لما دريت من ان للنقطة استعداد البعد للصورة الانسانية من استعداد العلقة لها وللعلقة استعداد البعيد لتلك الصورة من استعداد المضغة لها فالامكان الاستعدادى الذى هو عبارة عن استعداد محل الحادث وهو امر موجود قبل وجود الحادث و ذلك الاستعداد غير باق بعد خروجه الى الفعل لما وعيت ان الاستعداد لا يجتمع مع الفعلية بل يبطل يحتاج خبر لقوله فالامكان الاستعدادى الى المادة قبل خروجه اى خروج الاستعداد الى الفعلية لا يحتاج الامكان الذاتى الى المادة الذى هو سلب الضرورة فانه عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا المنعقد منه السالبة البسيطة والمراد بالمادة ههنا اى فى قولهم كل حادث

زماني فهو مسبوق بمادة ما لعم الموضوع ان كان الحادث عرضا كالسواد والبياض فمادته هو الموضوع اعني المحل المتعلق به اي بالحادث وان كان نفسا
فمادتها هي البدن الذي تعلق به النفس كما يصرح به الشارح بعيد هذا او الهيولى ان كان الحادث صورة فمادتها هي الهيولى الاولى التي هي جوهر ليس في ذاته
متصلا ولا منفصلا ويبقى في حالتي الاتصال والانفصال فمادة النفس اي ما يتعلق هي اي النفس بها اي بالمادة هو البدن وليس البدن جنسا لها
اي للنفس فيكون النفس نوعا حقيقيا لا اضافيا فتحقق العموم من وجه فان الجنس من الامور المعتبرة في سنخ اي اصل الحقيقة والبدن مقيسا
الى النفس ليس كذلك وتسليم بساطة النقطة خارجا فقط لا ذهنا يبطل بما تقدم من كلامه يعني ان كلام المصنف في هذا المقام يناقض كلامه فيما تقدم
وهو التعاكس لزوما بين التركيبين يعني ان كلامه السابق يدل على ان التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجي وبالعكس بخلاف كلامه
ههنا فانه ناطق على ان النقطة بسيطة في الخارج ومركبة في الذهن من الجنس والفصل وعليه اي على التعاكس تفرع ع فيما نقل عنه اي عن المصنف
في الحاشية ابطال ما ذهب اليه السيد السند ره في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية متذكر ما القي عليك في الدرس
السالف بما لا مزيد عليه والقول بان البساطة مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى بمعنى انه لا سبيل الى الاثنينية في ذاته تعالى وفي صفاته
تعالى حق لا ريب لا شك فيه المقصود من ذلك القول ابطال الدليل الذي اورده المصنف في الحاشية على ان النقطة انما هي بسيطة في الخارج
دون الذهن من ان البساطة المطلقة بمعنى كون الشيء بسيطا في ظرفي الخارج والذهن معا من خواصه تعالى بما تفصيله في بعض الحواشي ان
البساطة المطلقة تطلق على معنيين احدهما عدم التعدد والكثرة وثانيهما عدم الاجزاء فان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الاول من خواص
الواجب تعالى فمسلم اذ لا تعدد ولا كثرة في ذاته تعالى ولا في صفاته لكنه لا يستلزم ان لا يكون غيره تعالى بسيطا بمعنى عدم تركبه من الجنس و
الفصل وان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الثاني من خواصه تعالى فممنوع كيف وستعلم ان الاجناس العالية والفصول كلها بسائط
بهذا المعنى فجاز ان يكون النقطة ايضا بسيطة بذلك المعنى وهو مراد من قال ان الامكان اساس التركيب يعني ان مراده من التركيب في هذا
القول هو التركيب بمعنى التعدد والتكثر لا بمعنى وجود الاجزاء كما ان التركيب اساس الامكان تلخيص المقال ان كل واحد من الامكان والتركيب
بمعنى التعدد والتكثر مستلزم للآخر بان كل ممكن متعدد ومتكثر وكل متعدد ومتكثر ممكن اما وعيت ان في الممكن اثنينية وتكثرا باعتبار ماهيته ووجوده
وصفاته واما بمعنى ان البساطة باعتبار الاجزاء مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى فليس كذلك فان الاجناس العالية والفصول كلها
بسائط مطلقا بهذا المعنى اي عدم الاجزاء واما بساطة الجنس العالي فلانه لو كان مركبا لزم ان لا يبقى العالي عاليا لما وعيت ان الجنس العالي
ما لا يكون فوقه جنس ويعم جميع الاجناس واما بساطة الفصل فلانه لو كان مركبا يلزم تركب الماهية من الاجزاء الغير المتناهية وهو كما ترى
ثم شرع في تزييف ما ذكره المصنف في الحاشية من ان المقولات مراتب عقلية وليست انواعا متحصلة بقوله واما الاستدلال على اثباته
مذكور وفي صحف في القاموس الصحيفة الكتاب ج صحائف وصحف ككتب نادرة لان فعيلة لا تجمع على فعل انتهى القوم ان شئت تحقيق المرام
فارجع الى التعليق المرضي ثم اقول لو بني للاطلاق اي كون النوع الاضافي اعم مطلقا من النوع الحقيقي على ما قال المعلم الاول ارسطو وهو ان لا يستطيع
احد لا يقدر ان يذكر شيئا موجودا ممكنا خارجا من المقولات العشرة التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة لكان جواب لو له اي للاطلاق
وجه وجيه اذ ما من ماهية نوعية الا وتندرج تحت جنس ما فتذكر فان اختلج في صدرك انه يلزم من اندراج كل ماهية نوعية تحت جنس ما كون الماهية
المجردة مادية بما القي عليك ان الجنس والمادة متحدان فيلزم من ثبوت الجنس لها ثبوت المادة قطعا فازجه بما افاده في الحاشية بقوله ولا يلزم
كون المجرد ماديا اذ المادة التي هي الجنس بشرط لا غير الهيولى كما حققناه سابقا انتهى ثم ان وسوست جنود الوهم بان قول المعلم الاول ينتقض بالوجود
فانه بسيط فكيف يصح اندراجه تحت جنس ما والا يلزم كونه مركبا فان المقولة جنس عال وكل ما له جنس فله فصل فادفعه بما ذكره في الحاشية
الاخرى بقوله واما الامور الاعتبارية الانتزاعية كالوجود مثلا فلا كلام فيها وانما الكلام في الماهيات الموجودة انتهى قوله كالوجود له قال المصنف

في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون
العارض بتمامه عارضا او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين انتهى فاستدل في بساطة الجنس الى بساطة الوجود بانه لو كانت له اجزاء لكان اتصافها
اي اتصاف الاجزاء اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء فان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان متصفا بالوجود صار صفة وعارضا لذلك الجزء
لكن لا سبيل لعروض امر اي كل الجزء لاستلزامه اي استلزام هذا العروض اما عروض الشيء لنفسه هذا على تقدير كون الكل صفة وعارضا
لجميع اجزائه اذ من جملة الاجزاء ذلك الجزء ايضا فيكون متصفا بنفسه وعارضا له وهو كما ترى والا يلزم خروج الشيء عن نفسه لكون العارض
خارجا عن المعروض بالضرب المستحيل وهو ان لا يكون بينهما اي بين العارض والمعروض تغاير اصلا اي لا بالذات ولا بالاعتبار للزوم كونه اي
كون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا بنفسه لتفصيل المقام ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز ومستحيل اما الجائز فهو ان يكون بين الشيء
ونفسه تغاير اعتباري كالامكان فان العارض فيه حصة لمعروضها فالحصة عارضة والمعروض ما هي حصة له وبين الشيء وحصته تغاير
اعتباري لاعتبار التقييد في الحصة دون ذلك الشيء ففي هذا الضرب يكون المعروض نفس الشيء كالامكان والعارض حصته كامكان الامكان
واما المستحيل فهو ما لم يكن فيه تغاير اصلا بين العارض والمعروض وههنا كذلك كما علمت آنفا من ان الجزء بما هو جزء عارض ومعروض
وجملة الامران حيثيتي العارض والمعروض واحدة واما ان لا يكون عطف على قوله اما عروض الشيء لنفسه العارض بتمامه عارضا هذا على
تقدير كون الكل صفة وعارضا لسائر الاجزاء سوى ذلك الجزء الذي فرض الكل صفة له او بالعدم عطف على قوله اما بالوجود فيلزم اجتماع النقيضين
اي الموجود المطلق والمعدوم المطلق فهم لما كان المتوهم ان يتوهم ان اجتماع النقيضين على ضربين جائز ومستحيل فالجائز عبارة عن ان يكون احدهما
عارضا للآخر والمستحيل عبارة عن تحققهما في ثالث ولا ريب ان اللازم ههنا هو الاول دون الثاني فان الجزء اذا اتصف بالعدم فيعدم الكل
فيلزم كون الوجود وجودا وعدما ازاحه الشارح بقوله في الحاشية اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق والترديد بين اتصاف اجزائه بالوجود المطلق
او بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الموجود المطلق فعلى تقدير كون اجزائه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق
ايضا لعدم الاجزاء فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل فتفكر انتهى قوله فيهما اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق آه هذا كله مأخوذ مما افاده المحقق الهروي
في حاشيته على شرح المواقف قوله فيهما لكونه موجودا ذهنيا لان الوجود من المعقولات الثانية ولان الشيء المطلق له وجود في الخارج قوله فيهما
يصدق عليه الموجود المطلق لما وجبت ان المطلق يتحقق بتحقق فرد ما قوله فيهما يصدق عليه اي على الوجود المطلق قوله فيهما المعدوم المطلق ايضا
اي كما يصدق عليه الموجود المطلق قوله فيهما فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل اي صدق الموجود المطلق والمعدوم المطلق في ثالث اعني الوجود
الكل هذا والتفصيل في التعليق المرضي ثم تلقى عليك ان الشارح انما اجرى الكلام في الوجود المطلق والمعدوم المطلق لان الموجود من وجه
ليس بنقيض للمعدوم من وجه بل انما التناقض بين المطلقين فادرك قيل اي اعترض عليه اي على الدليل الناهض على بساطة الوجود والقائل
هو المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان عنيت ايها المستدل بكون العارض بتمامه عارضا وجوب عروض اجزاء العارض باسرها اي بتمامها
لمعروضه بان يعرضه جميع اجزاء العارض فلينتقض ذلك بالكثرة فان الوحدة التي هي جزؤها غير عارضة للمجموع المعروض للكثرة بل الوحدة عارضة
لجزئه اي جزء المجموع تفصيل الانتقاض ان الكثرة عارضة للمجموع فيقال انه كثير مع ان الوحدة الحقيقية التي هي جزء الكثرة غير عارضة
للمجموع الذي هو معروض الكثرة لانه ليس بواحد حقيقي بل الوحدة عارضة لجزء المجموع فاستبان ان كون جميع اجزاء العارض عارضة
للمعروض غير واجب انت تعلم جواب عن ذلك الاعتراض باختيار الشق الاول وان النقض بالكثرة ساقط عن اصله ووجهه ان معروض الكثرة والوحدة
نفس الطبيعة من حيث هي هي اي مطلق الطبيعة لا اي ليس معروض الوحدة الطبيعة الواحدة ولا اي ليس معروض الكثرة الطبيعة الكثيرة والا يلزم
تقدم الشيء على نفسه فان الواحدة والكثرة لو كانتا عارضتين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كما زعمه المحقق الدواني لزم ان يكون تلك الطبيعة

قبل عروض الوحدة والكثرة لما واحدة وكثيرة فيلزم تقدم الوحدة والكثرة على نفسهما وهو كما ترى فلاح ان عروض الوحدة والكثرة هي الطبيعة من حيث هي هي فتلك الطبيعة كما انها كثيرة كذلك هي واحدة ايضاً وان ثبت وجوب عروض اجزائه اي اجزاء العارض اما النفس المعروض او لجزئه فتلزم ان الوجود عارض لجزئه وجزئه ولجزئه وهلم جراً فعروض الشيء لنفسه غير لازم فلا يتم الدليل على بساطة الوجود واجيب عنه المجيب هو المحقق الدواني في الحاشية القديمة وهذا الجواب باختيار الشق الثاني بانه يجب الانتهاء الى جزء لا جزء له والا يلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة وهو كما ترى فالمحذور بحاله وهو اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض ولاجزئه ورد الراد ايضاً المحقق الدواني في الحاشية القديمة بان وجوب الانتهاء اي الانتهاء الى جزء لا جزء له في الداخلات العينية اي الاجزاء الخارجية مسلم والا يلزم عدم تناهي الاجسام وهو محال ووجوب الانتهاء في الاجزاء الذهنية ممنوع فانها اي الاجزاء الذهنية تحليلية اي حاصلة بتحليل العقل الكل الى الاجزاء ويجوز ان يكون التحليل غير واقف عند حد لا يتجاوزه كما في اجزاء الجسم والجواب عن ذلك الرد ان النزاع في غير الاجزاء المقدارية يعني ان النزاع في هذا المقام ليس الا في الاجزاء الغير المقدارية فانه لو فرض الوجود المطلق مركباً في الخارج فانما يتحقق فيه اجزاء غير مقدارية ولا التسلسل فيه حتى يتم المنع الذي ذكره الراد بقوله وفي الذهنية ممنوع واما اجزاء الجسم فهي مقدارية وعدم التناهي يعني لا تقف عند حد يتحقق فيها وهذه الاجزاء خارجة عما نحن بصدده فالقياس على اجزاء الجسم قياس مع الفارق وان المقصود من الدليل المذكور لاثبات بساطة الوجود اثبات البساطة الخارجية اي نفي اجزائه الخارجية فانه لو كان المراد منه نفي الاجزاء الذهنية لم يتم ذلك الدليل لان مبنى استحالة الشق الاول من الدليل على ان اتصاف جزء الوجود بالوجود مستلزم لعروض الشيء لنفسه وهذا انما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من اتصاف شيء بامر اتصافه بجزئه الذهني حتى يتم ذلك العروض وذلك لما رأيت ان الجسم يتصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني للسواد وبمنزلة الفصل له والسر فيه ان الجزء الخارجي جزء حقيقة لكونه مغايراً للجزء الآخر وللكل ذاتاً ووجوداً فاتصاف الشيء بامر مستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي لما دريت انه جزء حقيقة فلو لم يتصف ذلك الشيء بالجزء الخارجي لم يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءاً حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وهي اي البساطة الخارجية مستوجبة للبساطة العقلية اي الذهنية بناء على التلازم بينهما فيجب الانتهاء في المقومات الذهنية فسقط قول الراد وفي الذهنية ممنوع فالمحذور المذكور باق على حاله ايضاً اي كما وجب الانتهاء في المقومات العينية فاستبان بساطة الوجود بساطة ذهنية ايضاً ثم زيف ذلك الجواب بقوله اقول اثبات البساطة الخارجية بنفي الاجزاء الخارجية للوجود التي بازائها الاجزاء العقلية اي تلك الاجزاء الخارجية مبائنة للاجزاء العقلية التحليلية ومنشأ الانتزاع لما تفطنت في الدرس السالف من انها اذا اخذت لا بشرط شيء كانت اجزاء عقلية معبرة بالجنس والفصل محمولة على الكل المؤلف منها واذا اخذت بشرط لا شيء فهي اجزاء خارجية معبرة بالمادة والصورة غير محمولة على الكل المؤلف منها والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم التركيب الذهني وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت للوجود اجزاء لكان اتصافها اما بالوجود الخ متعذر لو هي اجزاء متحدة تحليلية والكلام فيها بعينه الكلام في الاجزاء العقلية فالحكم بنفي تلك الاجزاء الخارجية ينافي القول بعدم استلزام اتصاف الشيء بامر اتصافه بجزئه الذهني مع القول باستلزام اتصافه لاتصافه بجزئه الخارجي فانهما متحدان لا فرق بينهما الا بالاعتبار وكل منهما موجود بوجود واحد ومتحد مع الكل وزبدة المرام ان ذلك الدليل ان لم يتم في الاجزاء العقلية لم يتم في الاجزاء الخارجية ايضاً فلاح لديك ان اثبات البساطة الخارجية بذلك البرهان متعذر بلا ارتياب لعدم تثبت البساطة اي بساطة الوجود بالبرهان المذكور بالقياس الى اجزاء خارجية متمايزة بحسب الجعل والوجود وكل منها هوية بها يمتاز عن هوية الآخر وهذه الاجزاء الخارجية لا يحاذيها الاجزاء العقلية ولا اي لا تعطي البساطة المذكورة نفعاً لما لا يخفى على ذوي عقل انه لا استلزام بين نفي تلك الاجزاء الخارجية ونفي الاجزاء الذهنية اذ ليس بين تين الاجزائين تلازم حتى يلزم من نفيها نفيها كما لا يخفى ولا يخفى عليك ان المقصود منه اتمام الدليل الناهض على اثبات بساطة الوجود وابطال الاجزاء العقلية انتهى

قال الحکماء الجنس امر مبهم لا یتحصل الا بالفصل فهو علة

کان المقصود من الدلیل البساطة العقلیة ویتفرع علیها البساطة الخارجیة بناء علی الاجزاء الخارجیة التی یحاذیها الاجزاء الذهنیة بناء دلیل التفرع علی التلازم
بین الترکیبین مع اعتبار الترديد بین الشقین بحسب الصدق ای الحمل لا بحسب الاتصاف وذلک بان یقال لو کان للوجود اجزاء فاما ان
یصدق علیها الوجود او لا فعلی الاول یلزم مساواة الکل للجزء بحسب الحقیقة لما تقرر ان الوجود ذاتی لما یصدق هو علیه فیکون صدقه علیه
بالذات لا بالعرض وعلی الثانی لم یبق الجزء جزء المادیة من وجوب التصادق بین الکل والاجزاء العقلیة فتم جوابه لان الدلیل المذکور بناء علی
ان الوجود ذاتی لما یصدق علیه کما یدل علیه البرهان من ان کل کلی بالنسبة الی حصصه نوع حقیقی لها ولا مریة فی ان الوجود المصدری افراده
حصصیة فیکون نوعا لها و صادقا علیها بالذات لانه دلیل لتمامیة الدلیل یلزم ح ای حین اعتبار الترديد بحسب الحمل اما مساواة الکل والجزء
بحسب الحقیقة هذا اللازم علی تقدیر حمل الوجود علی الاجزاء او لم یکن الجزء جزءا هذا علی تقدیر عدم ذلک الحمل فما وقع فی التعلیق المرضی من لفظ الاتصاف فهو
بمعنی الحمل فلا یتوهم بالتوهم فادرک لوجوب التصادق ای الحمل بین الکل العقلی واجزائه العقلیة ثم ان اختلج فی خلدک انا قد سلمنا ان الوجود یطلق علی
ماتحته من الجزئیات صدقا ذاتیا لکنه لا یلزم منه ان یکون صدقه علی اجزائه الذهنیة ایضا کذلک بل یجوز ان یکون صدقه علیها بالعرض لان البرهان
انما یدل علی کون صدقه ذاتیا فی صورة صدقه علی الجزئیات لا فی صورة صدقه علی الاجزاء ولا ارتیاب فی المغایرة بین الجزئیات والاجزاء
فازحه بان اجزاء الوجود من جزئیاته لکونه من الامور العامة فکون صدقه ذاتیا علی الجزئیات مستلزم لکون صدقه ذاتیا علی
الاجزاء فیلزم مساواة الکل والجزء هذا توضیح لما فی الحاشیة ثم اعلم ان القانون المذکور ای ما لا جنس له لا فصل له
کذا فی الحاشیة یعنی ان الفصل انما یمیز الشیء عن المشارکات الجنسیة لا غیر مبنی علی امتناع تقوم الماهیة من امور متساویة بان
یکون کل منها فصلا للماهیة بان یمیزها تمییزا جوهریا عن المشارکات الوجودیة وذلک الامتناع لان المرکب الذی لیس فیه امر مبهم وامر محصل بل یکون فیه
امران محصلان کما فی تلک الصورة لا یکون مرکبا عقلیا لانا نعنی بالترکیب العقلی تقییدا احد الجزئین بالآخر من حیث انه یحصله ویقرره ای یعینه ویجعله منطبقا
علی شیء موجود بان یکون منضما فیه لا منضما الیه کما مضی تحقیقه فی الدرس السالف فتذکر لا من حیث انه امر منضم الی امر فیحصل منهما ثالث وهو المجموع وذلک
ای التقیید المذکور لیس الا فیما فیه امران عام مبهم هو الجنس وخاص محصل له هو الفصل وتعیین هو ای العام المبهم به ای بالخاص المحصل فتفکر فانه دقیق
اشارة الی ان المجوزین لتقوم الماهیة من امور متساویة لا یسلمون انحصار المرکب العقلی فی المرکب الذی ترکیبه من امر مبهم وامر محصل لانه عین
المتنازع فیه هذا التفصیل فی التعلیق المرضی قوله الجنس امر مبهم آه قال جدنا الذهن قد یعقل ای یتصور معنی مبهما یجوز ان یکون ذلک المعنی نفسه اشیاء
کثیرة هی الانواع کل واحد منها عین ذلک المعنی المبهم فی الوجود وذلک المعنی هو الجنس فینضم الیه ای الی ذلک المعنی معنی آه هو الفصل یعین وجوده ای یقرره
حاصل المقال ان الفصل علة والجنس معلول علی معنی ان الطبیعة الجنسیة اذا حصلت فی العقل کانت امرا مبهما مترددا بین اشیاء کثیرة هو عین کل واحد منها
بحسب الخارج کانت غیر منطبقة علی تمام حقیقة واحدة منها فاذا انضم الیه الفصل تعین بذلک وزال عنه الابهام والتردد وانطبق علی تمام حقیقة واحدة من تلک
الاشیاء هذا التفصیل فی بعض الحواشی ثم ان هو سک جنود الوهم بان الفصل لو کان منضما الی الجنس فی تحصیل النوع کما ذکره جدنا یلزم ترکب
النوع منهما فیکونان من اجزاء النوع فلا یصح حمل الجنس والفصل علیه هو کما تری لما وعیت ان المرکب العقلی لیس مرکبا حقیقة والاجزاء العقلیة لیست اجزاء حقیقة فهی
لیست اجزاء حالیة ومحمولیة بحسب الحقیقة لکونها محمولة علیه متحدة معه جعلا ووجودا فی الخارج ذو وجود واحد یمکن تحلیله الی امور متکثرة فی الملاحظة التفصیلیة
التی هی المحدیة کما فی بعض الحواشی واما تقریر التوهم علی ما ذکرنا فی التعلیق المرضی فهو ان قول جدنا فینضم الیه معنی آخر دال علی ان الفصل علة لوجود الجنس کیف
والمتبادر من انضمام شیء الی شیء هو کون الاول علة لوجود الثانی مع ان هذا غیر مختار عند المصنف والشارح فازحه بقوله اقول انضمام الفصل الی الجنس
لیس علی حقیقته بل مجاز ذهنا فلا یتم التوهم بل الانضمام معنی ان العقل یعتبر ان الجنس محصلا ای بالفصل علی نحو تعین الشیء ای تحصیله بعد الابهام

وهم يعبرون عن ذلك المعنى باعتبار انه اي الفصل فيه اي منضم في الجنس ومنه فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسي وتكميله اي لتعيينه لنوع واحد من تلك
الانواع التي كان الجنس صالحا لكل واحد منها الا علة لوجوده اي وجود الجنس عينيا كان ذلك الوجود او ذهنيا كما توهم متعلق بالمنفي لا بالنفي بعض الناس
من ظاهر عبارات السلف لفقد الامتياز بينهما اي بين الجنس والفصل بحسب الوجود ثم تقرير المرام ان الفصل لو كان علة لوجود الجنس في الخارج لكانا
متغايرين في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وهو كما ترى ولو كان علة لوجود الجنس في الذهن لزم عدم تعقل الجنس بدون الفصل وهو خلاف
من القول لما دريت ان الذهن يعقل معنى واحدا منفردا فقوله لفقد الامتياز علة لعدم كون الفصل علة لوجوده الخارجي ولم يتعرض لعدم كونه
علة لوجوده الذهني لظهوره او للاكتفاء بما سبق منه هكذا في التعليق المرضي نقلا عن بعض التعاليق والحق في تحرير المرام ان يقال ان الفصل ليس
علة لوجود الجنس سواء كان ذلك الوجود خارجيا او ذهنيا فانه ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل حتى يحصل الامتياز بينهما والعلية تقتضي التغاير
بين وجودي العلة والمعلول واما التمايز بينهما بحسب التعيين والابهام فلا يكفي للعلية في الخارجي او الذهني ومن ههنا استبان ان قول الشارح لفقد
الامتياز بينهما بحسب الوجود علة لعدم كون الفصل علة لوجود الجنس خارجيا كان او ذهنيا ولا تخصيص كذلك القول بالوجود الخارجي فقط فتدبر
اذا دريت هذا فلا يذهب عنك ان مراتب التكميل اي تكميل الفصل للجنس تختلف بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان لكل مرتبة من تلك المراتب
تكميلا على حدة على وفقها فللجنس العالي كالجوهر ابهام عظيم ينتقص هذا الابهام بمراتب مختلفة قربا وبعدا ابلغها حدا الى آخرها نهاية التكميل النوعي وهذا التكميل
لا يتحقق الا في النوع السافل كالانسان بانضمام فصل بعد فصل كالقابل للابعاد والنامي والحساس والناطق فبضم الناطق بلغ الجوهر الى حد
التكميل النوعي فلم يبق الابهام في مرتبة التكميل النوعي الذي هو النوع السافل الا بحسب كونه مشارا اليه على التعيين يعني لم يبق له تحصيل
منتظر في مرتبة ماهيته الا باعتبار الاشارة بحسب الوجود الخارجي بالقياس الى الاشخاص الخارجية وان ستصعب اي استشكل عليك
امر اتحادهما اي اتحاد الجنس والفصل مع المادة والصورة المتمايزتين في الوجود وتفصيل الاستصعاب انه لما كانت المادة والصورة
متمايزتين بحسب الوجود ومن ثمه قيل ان الصورة علة لوجود الهيولى في الخارج وقد ثبت عندكم ان الجنس والفصل متحدان معهما فلزم التمايز
بين ما يتحد مع المادة اعني الجنس وما يتحد مع الصورة وهو الفصل فيتحقق علية الصورة لوجود الجنس وهو باطل عند الشارح فيقال اي
فيجاب ان ما هما اي المادة والصورة متمايزتان لا تتحدان معهما اي مع الجنس والفصل كما هو تحقيقه من ان المادة والصورة على نوعين
احدهما ما هي متمايزة بحسب الجعل وتوابعه كالهيولى والصورة المتواردة عليها وليس في النوع ما خذ للجنس والفصل متحدا معهما لان التركيب منهما
انضمامي وبحسب الخارج ولا يصح حمل احدهما على الآخر ولا على الكل وثانيهما ما هي غير متمايزة بحسب الجعل وهو عين الاجزاء العينية المحاذية للجنس والفصل و
التركيب منهما اتحادي هو بحسب العقل فلا مشاحة في اتحادهما مع الجنس والفصل وحاصل المقال ان التمايز بينهما وجودا غير لازم حتى يلزم المحذور فاحفظ
وان اعتصل عليك الامر بانه يلزم حرج اي حين كون المادة والصورة المحاذيتين للجنس والفصل متحدتين في الوجود غير متمايزتين نفسه تصادق اي حمل الاجزاء
الخارجية التي يطابقها الاجزاء العقلية ويلزم حملها اي حمل الاجزاء الخارجية على المركب منها وذلك التصادق باطل بالاجماع فالاتحاد في الوجود دليل
للزوم التصادق يعني ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود متحقق في الاجزاء الخارجية المحاذية للاجزاء العقلية فيلزم حمل بعضها على البعض بل على
المركب منها وهذا اللازم كما ترى يزاح اي يدفع بان مجرد الاتحاد في الوجود ليس مناطا لصحة الحمل حتى يلزم حمل تلك الاجزاء الخارجية بل مناطه اي مناط
الحمل ان ينسب وجود ذي الذاتي اي الذات ووجود المعروض الى الذاتيات ناظرا الى ذي الذاتي والعوارض ناظرا الى المعروض ففيه لف ونشر مرتب
من حيث متعلق بقوله ينسب انها اشياء براسها اي ماهيات مستقلة اتفق اتحادها في الوجود بالذات هذا في الذاتيات او بالعرض هذا في العرضيات
فالاول هو الحمل الذاتي والثاني هو الحمل العرضي لا اي لا ينسب من حيث انها العناصر اي اجزاء للواحد الموجود كما ترى في الاجزاء المقدارية المتحدة
مع الجسم في الوجود مع عدم حملها فاتحاد المادة والصورة التي هي متحدة مع الداخلات العقلية من هذا القبيل اي من حيث انها العناصر

١٥

فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل ولا يكون لشيء واحد فصلان قريبان ولا يقوم الا نوعا واحدا ولا يقارن الا جنسا واحدا وفصل الجوهر جوهر

للواحد الموجود اي ليس اتحاد المادة والصورة المذكورتين من حيث انهما طبيعتان مستقلتان بحيث تمايز احدهما عن الآخر في الوجود كما في الطبائع المحمول عليها الى المنضم الى النفس فاحفظ فانه الحق ثم توضيح الازاحة ان مناط الحمل ان يكون المحمول والموضوع ماهيتين مستقلتين ليتحقق اتحادهما في الوجود فاذا فقد واحد منهما بان لا تكونا ماهيتين مستقلتين او لم يتحقق الاتحاد في الوجود لا يصح الحمل ولا ارتياب في ان الاجزاء الخارجية وان وجد فيهما الاتحاد في الوجود لكنها ليست طبائع مستقلة بل انما تلاحظ من حيث انها البعض لطبيعة مستقلة فالصورة والمادة انما تلاحظان من حيث انهما جزآن للماهية فلا يصح حملهما بخلاف الجنس والفصل فانه لما وجد فيهما الاستقلال مع اتفاق الاتحاد في الوجود فيصح الحمل بينهما **قوله** فلا يكون فصل آه فرعوا على علية الفصل لوجود الجنس وتحصله عطف تفسيري لوجود الجنس والمقصود منها ازاحة اختلاج عسى ان يختلج في الصدر من ان تجويز علية الفصل لوجود الجنس ينافي ما مر في الدرس السابق من ان الفصل علة لتحصيل المعنى الجنسي لا الوجود عينا كان او ذهنا وتقرير الازاحة ان المراد من وجود الجنس هو تحصله ولا شك ان هذا عين ما سبق من ان الفصل علة تحصل الجنس فلا مصادمة فتدبر وعد خمسة لا اربعة كما زعمها البردوائي وجعل قول الماتن وفصل الجوهر جوهر مسألة على حدة واحدها ان لا يكون لماهية واحدة جوهران اي ذاتيان احدهما جنس مشترك بينهما اي بين تلك الماهية وبين نوع ما والآخر فصل لها اي للماهية يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر بالقياس الى نوع آخر بان يكون ذلك الفصل جنسا لتلك الماهية مشتركا بينها وبين نوع آخر ويكون ذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر كما ظن جماعة ان الناطق بالقياس الى انواع الحيوان فصل للانسان وبالقياس الى الملك جنس له والحيوان بالعكس فانه بالقياس الى انواع الحيوان جنس للانسان والى الملك فصل له فكان فصل الجنس جنسا للفصل والا لكان كل منهما علة للآخر وانه دور وتوضيحه انه اذا تقرر ان الفصل علة لتحصل الجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل لكان معلولا فيلزم كون الشيء الواحد معلولا وعلة وانه دور محال واما الجواب عن التمسك بالناطق فهو انه ان كان المراد به هو الجوهر الذي له ادراك المعقولات فهذا ليس بمشترك بين الانسان والملك اذ مصداق هذا المعنى في الانسان عين الصورة النوعية وهي مخالفة للماهية النوعية للملك وان كان المراد به هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات فهذا المفهوم وان كان مشتركا بين الانسان والملك لكنه ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله ويجوز اشتراك المتخالفين نوعا في عارض واحد هذا وفيه ان كلا منهما عام مبهم من وجه فخاص محصل من وجه آخر فكل منهما اي من الجنس والفصل باعتبار الخصوص يرفع ابهام الآخر من حيث العموم فلا دور لوجود جهتي العموم والخصوص فاختلاف هاتين الجهتين قالع لاساس الدور والجواب النجيب هو المحقق الهروي ان الجنس مبهم والفصل محصل له من حيث ذاتهما لا بشرط شيء تقرير الجواب ان ذات الفصل مع عزل النظر عن خصوصه محصل لذات الجنس مع قطع النظر عن عمومه وابهامه فالتحصل انما هو بين الذاتين ولا دخل فيها للخصوص والعموم لئلا يلزم الدور باختلاف جهتي العموم والخصوص وهي اي حيثية الذات لا بشرط شيء حيثية واحدة اذ لا تعدد في ذاتي الجنس والفصل اصلا وانما جاء التعدد من العموم والخصوص ولا دخل لهما فيما نحن فيه فالدور لازم قطعا وقد يقال في الاستدلال على انه ليس بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه يكفي في تقويم الماهية جهة ابهام احدهما وتحصيل الآخر فالحيوان مقوم لماهية الانسان من جهة انه عام مبهم والناطق مقوم لها من جهة انه خاص محصل فيكفي في تحصيل ماهية الانسان جهة واحدة في كل من الحيوان والناطق فليس بين الجزئين من حيث الجزئية عموم وخصوص من وجه فبين تلك الاجزاء في الحقيقة عموم وخصوص مطلقا لا من وجه كما ظن علا انه علاوة لا بطال تركيب الماهية من امرين يكون بينهما عموم وخصوص من وجه بالنظر الى اعتبار كل جهة اي جهة العموم والخصوص من كل واحد منهما اي من الجنس والفصل يلزم استغناء الشيء عما هو مقوم له اي ذاتي لذلك الشيء وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله وتقرير العلاوة انه لو كان بين اجزاء الماهية عموم وخصوص من وجه لكان في كل منها جهتان ولا ارتياب في ان الجهة الواحدة من كل منها تكفي

في التقويم للاولية على ما يتضح بهذا التقويم اي وجه اعني لم يلزم الاستغناء عما هو متقوم له كما ترى ما لا كلى اي التفريع الثاني من التفريعات
الخمسة متفرع على تقدم علية الفصل لحصة الجنس اي لا يكون لشيء واحد فصلان في مرتبة واحدة واما بحسب المراتب فلا امتناع اصلا كما للناطق و
الحساس والنامي والقابل للابعاد فان الاول فصل الحيوان والثاني الجسم النامي والثالث الجسم المطلق والرابع الجوهر والا لتواردت العلل
لما دريت ان الفصل علة مستقلة على معلول واحد وانما اعتبر قيد الاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فالفصل وحده وان كان علة ناقصة
الا انه مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة واما اعتبار وحدة المعلول فلانه اذا تعدد المعلول فتوارد تلك العلل جائز عليه الا ترى الى
افراد نوع واحد فانه يوجد بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى لا لكفاية دليل لاستقلال كل من الفصلين فانه لو لم يكتف كل منهما في تحصيل الجنس بل
يكون مجموعهما فلا يتعدد الفصل اذ المجموع فصل واحد كل منهما اي من الفصلين في تحصيل الجنس وايضا دليل آخر على الابطال ان يكون لشيء
واحد فصلان في مرتبة واحدة فيلزم الاستغناء عن الذاتي وهذا الاستغناء … وجه اللزوم بينه بقوله لاكتفاء احدهما اي احد الفصلين في التقويم فالفصل
الآخر مما لا حاجة اليه في التقويم والتفريع الثالث من الخمسة ان الفصل الواحد لا يقوم الا نوعا واحدا والا يلزم احد الامرين اما … وهو الفصل
وهما اي الآخران جنسا لذينك النوعين والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا الدليل انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يستدل بانه
ان قوم الفصل الواحد النوعين يلزم ان يتخلف عن ذلك الفصل معلوله اعني الجنس لان جنس كل من النوعين لا يوجد في النوع الآخر والا يلزم كون
النوعين نوعا واحدا لما دريت ان … بالذات … فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان بالذات
مع انه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسا النوعين وقومهما فصل واحد فيلزم ذلك التخلف المستحيل هذا التفصيل والتحقيق في التعليق المرضي و
ايضا دليل آخر على ابطال ذلك التقويم جواز العكس اي كون الفصل جنسا والجنس فصلا يوجب الترجيح من غير مرجح يعني القول بفصلية ما فرض
فصلا دون القول بفصلية ما فرض جنسا ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى فلا يكون لنوعين مختلفين فصل واحد ثم جواز كون الفصل جنسا لانه لو كان الفصل الواحد
مقوما للنوعين فيكون ذلك الفصل مشتركا بينهما والجزء المشترك بين النوعين هو الجنس واما جواز كون الجنس فصلا فلانه لا بد وان يكون لكل واحد من
ذينك النوعين جنسا على حدة غير مشترك بينهما والا يلزم خلاف الفرض كما دريت تفصيلا آنفا فيكون كل واحد من الجنسين مميزا لوجوده في نوع دون
نوع والجزء المميز هو الفصل ولا يخفى ان هذا الفرع اي الفرع الثالث كانه هو الفرع الاول لانه اذا جاز كون الجنس فصلا وبالعكس كان كل واحد
منهما علة للآخر وانه دور وان شئت ان ينكشف لديك وجه التشبيه فارجع الى التعليق المرضي والفرع الرابع انه لا يقارن الفصل الا جنسا واحدا في مرتبة
انه اذا كان الفصل علة الجنس فلا يقارن الا جنسا واحدا الا انه لو قارن جنسين ويكون علة لهما فيقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون
لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم منه تخلف المعلول عن علته كما ستعلم ان هذا التفريع والتفريع الثالث مشتركان في الدليل
فاثبات احدهما بعينه اثبات للآخر وهذا معنى قوله منها اي الفرع الرابع تتفرع على الثالث وقد يقال استند الا … على التفريعات المذكورة و
القائل هو المحقق الدواني في الحاشية القديمة … وقد عرفت … الاتحاد … العينية اي الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة و
الداخلات العقلية اعني الجنس والفصل … ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك … استنباط الفرع الاول
المذكور … استنباط الفرع الاول وهو انه لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل … بقوله لامتناع صيرورة المادة صورة وبالعكس …
في … بل ولو في حقيقة واحدة وبالقياس الى حقيقتين مختلفتين اما الاول فكالحيوان بان يكون مادة للفرس …
… بان يكون … بالقياس الى الفرس كما في حاشية المحقق …
على شرح المواقف … استنباط الفرع الاول … الفصل … واحدة …
… فانه … وهو كما ترى … استنباط الفرع … بقوله

خلافاً للاشراقيين وفيه ما شك من وجهين الاول ما اورد في الشفاء وهو ان كل فصل معنى من المعاني فاما
عم الجميع او لا فعلى الاول يلزم ان يكون جنساً وعلى الثاني فهو منفصل عن المشاركات بفصل فاذن لكل فصل فصل ويتسلسل والجواب
اناء لا نسلم انفصال كل مفهوم بالفصل وانما يجب لو كان ذلك العام مقوماً له والثاني ما سيجيء

او صورتان ومادة واحدة في درجة واحدة لامتناع تحصيل الصورة الواحدة للمواد المتكثرة وليس لامتناع ان يكون حقيقة واحدة لها
صورة واحدة ولامتناع ترتب الشيء الواحد على علتين مستقلتين وليس لامتناع ان يكون لحقيقة واحدة صورتان مع مادة واحدة في مرتبة واحدة بل انما ترك
مرتب وانما ترك استنباط الفرع الثالث لرجوعه الى الاول ثم زيف الشارح مقال المحقق الدواني بقوله اقول ان اراد المحقق بالمادة والصورة الهيولى
والصورة فالبيان وهو امتناع تحصيل الصورة الواحدة للمواد الكثيرة منقوض غير تام بالصورة الجرمية الواحدة المحصلة للمواد الكثيرة فكلها الا ان
والعناصر فان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية واحدة بالنوع مع انها محصلة للمواد الكثيرة وان اراد المحقق بالمادة والصورة ما يحاذي
الجنس والفصل من الاجزاء العينية الخارجية المتحدة بحسب الذات فلا نسلم ما قال المحقق من سهولة الاستنباط اي استنباط الفرع فان الكلام فيها اي
في الاجزاء العينية المتحدة بحسب الذات بعينه الكلام في الجنس والفصل فقائل لما هديت من ان لا تغاير بين الاجزاء المذكورة وبين الجنس والفصل الا
بالاعتبار والفرع الخامس ان فصل الجوهر جوهر اي فصل الانواع الجوهرية جوهر لا بمعنى ان مفهوم الجوهر صادق عليه صدق الذاتي على الذات والا لزم
جزئية الانسان مثلاً مرتين مرة في ضمن الحيوان ومرة في ضمن الناطق وايضاً يلزم ان يكون الجوهر جنساً للفصل حقيقة وقد تقرر ان كل ما له جنس لا بد له من
فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل وهو ايضاً جوهر فيكون له فصل ايضاً وهكذا الى ما لا نهاية له بل بمعنى ان الجنس صادق على الفصل صدق العرض
على معروضه فمفهوم الجوهر عرض عام بالنسبة اليه وليس كل ما يصدق عليه الجوهر يكون جنساً حتى يلزم المحذور بل انما هو جنس للماهيات المركبة المتأصلة
واما الماهيات البسيطة فصدقه عليها انما هو بالعرض فادرك ثم تقرير المرام انه لو كان فصل الجوهر عرضاً لكان العرض علة محصلة للجوهر وانه لا يليق
لماهية الشارح بقوله اذ العرض لا يكون علة محصلة للجوهر فالمقدم مثله وذلك لان العرض مفتقر في تحصله الى الموضوع فكيف يكون مقوماً لما يتقوم
الجوهر الا بالجوهر وهذا هو المطلوب اذ العرض طبيعة ناعتة بماهيته تفتقر اي تحتاج الى مطلق الموضوع والجوهر طبيعة مستغنية عن الموضوع بماهيته
اي لا تحتاج من الفاقة بمعنى الحاجة اليه اي الى الموضوع اصلاً اي لا الى مطلق الموضوع ولا الى فرد معينه ولما كان الجنس والفصل شيئاً واحداً في
القوام والوجود يستحيل ان يكون احدهما اي الفصل طبيعة ناعتة اي عرضاً مستنداً وجوداً الى الغير والآخر اي الجنس طبيعة جوهر مستغنية في وجوده في نفسه والا
يلزم ان يكون الماهية الواحدة طبيعة محتاجة الى الموضوع ومستغنية في حد ذاتها قوله خلافاً للاشراقية حيث جوزوا كون فصول الجوهر اعراضاً
بهذا التجويز ولكن لم يصرح احد به لكنه يلزم عليهم بلا مرية اما سمعت انهم قالوا ان الصور النوعية للجواهر اعراض وقد علمت ان الصور تكون فصولاً فيلزم القول
بعرضية الفصول ولذا نسب اليهم فاعلم ذلك وتمسكوا بالسرير فانه مجموع قطعات الخشب والهيأة الوحدانية ولا امتراء في ان السرير جوهر والهيأة
التي تميزه عن غيره عرض وتمسكوا بالجسم الطبعي فانه مركب من جوهر وعرض هو المقدار اي الجسم التعليمي والجواب عن تمسكهم ان السرير جوهر تأنيث الضمير
باعتبار رعاية الخبر اي القطعات المعروضة للهيأة الوحدانية لا المركب منهما حتى يلزم التركيب من الجوهر والعرض وقد يجاب بان السرير مركب صناعي
والكلام في المركب الحقيقي فافهم ثم اجاب عن التمسك الثاني بقوله واما الجسم فهو المركب من الهيولى والصورة الجرمية وهما جوهران لكن يشتمل على كمه
قال المصنف في الحاشية فان قلت قال الشيخ ابو علي بن سينا في الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس والفصل
جوهرين مع اتحادهما قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحدا بان يكون الحيوان مثلاً موجوداً في الخارج وينضم اليه موجود آخر وهو الناطق
ويحصل منهما ماهية الانسان كيف وذلك لانه لو كانا متعددين لزم ان لا يصح حمل البعض على البعض بالمواطاة وهو كما ترى بل جوهر واحد وبوجود
الجنس والفصل اي جوهر واحد يحلله العقل الى جوهرين بان يعتبر في النوع شيئاً مبهماً وشيئاً محصلاً باعتبار انه خارج عنه بل منضم اليه التحصيل النوعي كما قال الشيخ

وهو ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده فيصدق ان الحيوان فمجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان لانا نقول يلزم صدق العلة على المعلول المركب لانه مجموع المادية والصورية وهو محال لان الاستحالة ثمّ فانه معلول واحد وعلة كثيرة

ابطال المقدمة الممهدة بان منع تجويز الفصلين على جهة واحدة الغير الابتداء يخرجه الدليل ۱۲ منه

في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شي واحد هو الانسان هو بعينه الحيوان الذي هو ذلك الحيوان بعينه الناطق وهذا معنى كون الناطق مشتملاً متضمناً في الحيوان نعم لو فرض وجودهما اي وجود الجنس ووجود الفصل منفردين ان كانا جوهرين متقابلين كذلك كانا جوهرين متعددين متغايرين بخلاف العرض والعرضي كالبياض والابيض فانهما القابلية لهما بذاتهما للوجود المنفرد وان كانا كلية ان وحملية الآن متحدين مع الموضوع والمحل هذا المذكور هو الفرق بين الجنس والفصل الجوهرين وبين العرض والعرضي فاحفظه فانه اي ذلك الفرق مما لا تجده من غيرنا اقول انما الفرق يبتني على اتحاد العرض والمحل بحسب وجود بالذات متعلق بالاتحاد ومن ههنا توهم المصنف ان معنى قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها ان وجود العرض بعينه ثبوته لمحله واتحاده معه يعني ثبوته المختص بمحله بالاتحاد والعينية وقد عرفت بطلانه فتامل كذا في الحاشية كالجنس والفصل اي كاتحادهما بحسب الوجود بالذات كما ذهب اليه اي الى ذلك الاتحاد الفاضل ابو الحسن الكاشي وغاية الفرق بين الجوهر والعرض قابلية الوجود المنفرد للجواهر وعدمها اي عدم القابلية للوجود المنفرد للاعراض ولا يخفى بطلانه على ما سبق في تحقيق المشتق ان العرض موجود بوجود مغاير لوجود المحل لما ذهبت في الدرس السالف ان العرض لكونه حقيقة ناعتة وجوده غير مستقل بخلاف المحل فانه لكونه منعوتاً له وجود مستقل فاتحاد العرض مع المحل بحسب الوجود بالذات مستحيل فاعلم ذلك قوله ان الكلي كما يصدق آه هذه المقدمة مذكورة في الحاشية القديمة للمحقق الدواني على شرح التجريد للقوشجي حيث قال ان كل مفهوم اي كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثيرة منها اي من افراده كالانسان فانه كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر كذلك يصدق على الكثيرة منها الا ان الفرق بين الصدقين انه يصدق المفهوم الكلي على الواحد بقيد الوحدة وعلى الكثيرة بقيد الكثرة فشتان ما بينهما والمطلق اي مطلق الكلي مع قطع النظر عن قيدي الوحدة والكثرة صادق عليهما اي على الواحد والكثيرة على السوية فيصدق على كل واحد من زيد وعمرو وغيره انه انسان واحد وعلى جميعهم اناس كثيرة اذا دريت هذا التمهيد فلا يذهب عنك ان الحيوان يصدق على مجموع الانسان والفرس مع قيد الكثرة دون الوحدة توضيحه ان المصنف ما اراد بقوله يصدق على كثيرين آه ان اراد انه يصدق عليه بقيد الوحدة فممنوع لما عرفت آنفاً وان اراد انه يصدق عليه بقيد الكثرة فمسلم لكنه اذن يكون المراد من قوله فمجموع الانسان والفرس حيوان انه حيوان كثير ولا محذور فيه كما فصله بقوله فلا يلزم ان يكون لشي واحد فصلان قريبان وهما الناطق والصاهل وذلك لان المجموع انما هو متكثر لا واحد وكما كان التعميم ان توهم انا نفرض المجموع شيئاً واحداً واذا كان له فصلان قريبان ثبت للشي الواحد تحققهما وهو محال ازاله بقوله فان فرضت المجموع شيئاً واحداً لا كثيراً فلا يكون واحداً حقيقياً بل يكون واحداً اعتبارياً من جهة اعتبار الهيأة الصورية والكلام ليس الا في الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي المراد من قولهم لا يكون لشي واحد فصلان قريبان فلا انما يحتاج المجموع الفصلين فصلا واحدا للمجموع واليه اشار المصنف ههنا في الحل كذا في الحاشية قوله للنقض على هذا يلزم آه هذا ابطال للمقدمة الممهدة المذكورة في الاشكال وهي الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بانه متعلق بالابطال يلزم على هذا التمهيد صدق العلة على المعلول المركب من المادة والصورة واذا صدق على ذلك المعلول المركب العلة يلزم كون المعلول علة وهو كما ترى لان المعلول محتاج الى العلة والعلة محتاج اليها فاذا كان احدهما عين الاخرى يلزم كون الشي محتاجاً الى نفسه وهو محال ثم من جهة اللزوم بقوله لانهما اي المادة والصورة مما افراد مفهوم العلة فالعلة كما تصدق على كل واحد واحد منها كذلك تصدق على المجموع المركب منهما بناء على التمهيد المذكور والجواب عن ذلك الابطال بان مجموعهما اي مجموع المادة والصورة بمعنى الكثرة المحضة اثنين الصواب اثنتان فانه غلط [illegible] التاويل بان اثنين بدل من مجموعهما قول الشارح من افراد العلة خبر ان فيه عن الصواب لكونه مخالفاً لما [illegible] على الاعلام بعضه قوله لا فرد واحد من افراد العلة وذلك لما اشترع

كثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية حقيقة لا يقال مجموع شريكي الباري شريك الباري لبعض شريكي الباري مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك الباري ممتنع لان امكان كل مركب ممنوع

معناه ان العلة لكي يصدق على الكثير تقييد الكثرة وليس في ذلك المجموع فردا واحدا حتى يلزم كون شئ واحد علة ومعلولا معا واللازم منه اي من كون المجموع للمادة والصورة اثنين كون الشئ اي المجموع عين الكثير من آحاد علته ولا محذور فيه فان الكثرة المحضة من آحاد العلة علة محتاج اليها والمجموع المركب معلول لهما مع ان المحذور غير لازم بل هو واقع في سائر المركبات كالجدار المركب من اللبنات الكثيرة وانما المحال كونه اي كون الشئ عين ما هو فرد واحد من علته ككون الجدار عين اللبن الواحد او المحال كون ذلك الشئ عين الكثير الذي ما يكون الكثير جميع اجزائه اي اجزاء الشئ ككون الجدار عين اللبنات الثلث التي هي بعض اجزائه هذا حاصل افاده المحقق الدواني رح في الحاشية القديمة ولعل جميع ما يفهم من كلام المصنف رح ان المعلول انما يصدق على المجموع المركب من المادة والصورة من حيث هو واحد لا باعتبار كثير والعلة هو الكثير بمعنى مجموع الآحاد بلا اعتبار الوحدة اي لا دخولا ولا عروضا فالعلية والمعلولية ليستا من جهة واحدة حتى يلزم الاستحالة وبهذا اي بما ذكرنا ان المعلول انما يصدق على المجموع من حيث هو واحد لا بما هو كثير ظهر ان المجموع يؤخذ على نحوين احدهما مع اعتبار الوحدة اي الهيأة الصورية بالدخول اي بالجزئية او العروض والآخر بلا اعتبارها اي اعتبار الوحدة اصلا اي لا دخولا ولا عروضا فالمجموع بالنحو الثاني عبارة عن الكثرة المحضة ولما كان المتوهم ان يتوهم انه لا فرق بين المجموع بالمعنى الثاني وبين كل واحد واحد من الاجزاء ولئن يحمل المجموع في المعنى الاول فقط وايضا يبطل القول بان العلة هو الكثير بمعنى مجموع الآحاد بلا اعتبار الوحدة لا بمعنى كل واحد واحد دفعه بقوله والفرق بينه اي بين المجموع بالنحو الثاني وبين كل واحد واحد مما لا يخفى على من له رائحة من المسكة وذلك الفرق بان في كل واحد واحد اعتبار تمام الكل في كل واحد على الآخر بخلاف الكثرة المحضة وايضا من الاحكام ما يستند الى كل واحد واحد دون تلك الكثرة اما رأيت ان دخول الرجال الكثيرة في المسجد مثلا ليس دخولا لكل واحد واحد من الرجال ضرورة انه قائم به قوله كثرة جهات المعلولية آه دفع توهم وهو انه كيف يتصور كثرة العلل مع وحدة المعلول فلا يلزم توارد العلل وقد عرفت بطلانه فيجب تكثره اي تكثر المعلول ايضا اي كتكثر العلة بحسب الذات فيكون المعلول كثيرا لا واحدا فكيف يقال ان المعلول واحد فيزال بانه لا يلزم منه اي من تكثر العلل الا الكثرة في جهات المعلولية فان المعلول يتوقف على واحد من آحاد علله توقفا واحدا ويتوقف على الكثير من آحاد العلل بتوقفات كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية بحسب الحقيقة اما رأيت انه يكون لاب واحد ابناء كثيرة فكثرة جهات البنوة لا تستلزم كثرة الابوة حقيقة وانما تستلزم كثرة جهات الابوة وحيثياتها قوله لا يقال مجموع آه هذا ايراد آخر يعني كما ان قول المصنف رح لا يقال المتقدم ايراد على تلك المقدمة الممهدة فكذلك هذا ايراد آخر على تلك المقدمة بانه يلزم على هذا اي على تقدير كونها صحيحة ان يكون الممتنع ممكنا وهذا محال بالاشتباه فتلك المقدمة ايضا محال لما شاع ان المستلزم للمحال محال ثم بين وجه اللزوم بقوله فان مجموع شريكي الباري يصدق عليه شريك الباري بحكم تلك المقدمة فان المطلق يصدق على الكثير وعلى الواحد على السواء فبعض شريك الباري وهو مجموع شريكي الباري مركب وكل مركب ممكن فينتج بعض شريك الباري ممكن مع ان كل شريك الباري ممتنع فلزم كون مجموع شريكي الباري ممكنا وممتنعا هذا محال لانه اي لان المركب مفتقر الى الاجزاء وجودا وعدما يعني اذا وجدت الاجزاء وجد المركب واذا عدمت عدم المركب لا افتقار دليل الامكان ولانه ليس في طباعها اي طباع المركب ضرورة الفعلية حتى يكون واجبا او ضرورة البطلان حتى يكون ممتنعا واذا لم يكن المركب بطبعه واجبا ولا ممتنعا فلا بد ان يكون ممكنا لما تقرر في مدارك الحكمة من انحصار المواد في الثلث وانت تعلم جواب عن ذلك الايراد وهذا الجواب ذكره خير اللاحقين في الافق المبين من ان خصوصية الجزء ليست معيارا اي مناطا طباع سنخ اي اصل التركيب وانما هي اي خصوصية الجزء اساس خصوصية التركيب مناط الامكان على خصوصية التركيب فالحكم بالخصوصية اي خصوصية التركيب فالامكان اي امكان المركب والامتناع اي امتناع المركب بالنظرين فالمركب من حيث سنخ التركيب مع قطع النظر عن الخصوصية ممكن وبالنظر الى خصوصيته التي تحققت بخصوصية الاجزاء ممتنع تقرير الجواب على ما ذكرنا في التعليق المرسوم

قال فافتقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الامر

ان المركب اعتبارين احدهما نفس التركيب مع قطع النظر عن خصوصيته وهذا مشترك في سائر المركبات وثانيهما خصوصية التركيب وهي تتحقق بخصوصية اجزائه
كما علمت اولا متحقق بعين الاجزاء وعلى هذا الاعتبار يصير ممتازا المركب عن جميع المركبات اذا دريت هذا فاعلم ان الحكم بكون مجموع شريكي الباري ممكنا
انما هو بالاعتبار الاول واما كونه ممتنعا فبالاعتبار الثاني فلم يلزم كون الشيء الواحد ممكنا وممتنعا فان قلت معنى كون مجموع شريكي الباري ممكنا
مع قطع النظر عن خصوصية الاجزاء لو كان المركب من الممتنعين ممكنا بالذات نظرا الى نفس تجوهر التركيب كانت علة عدمه اي عدم ذلك المركب عدم
علة وجوده لما ثبت ان الممكن كما يكون وجود علته علة لوجوده كذلك يكون عدمها علة لعدمه وعلة وجود الكل هي علة وجود الجزء لانه وجود الاجزاء وجود الكل
فلو كانت علة وجود الكل مغايرة لعلة وجود الاجزاء يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال ولا يتصور فيما نحن فيه تعليل وجود شيء من
اجزائه اي اجزاء المركب لفقد الامكان لكون الاجزاء ممتنعة بالذات فلم يكن علة عدم المركب عدم علة وجوده وظاهر ان هذا لازم للامكان وانتفاء
اللازم يستدعي انتفاء الملزوم فلم يكن ذلك المركب ممكنا باعتبار نفس التركيب ايضا قيل اجيب لك المقصود منه اثبات الامكان للمركب من الممتنعين
ان علة عدم المركب عدم الجزء لا بخصوصه بل عدم اي جزء كان لا اي ليس علة عدم المركب علة عدم الجزء ولا عدم علة الجزء وانما يلزم ذلك اي كون
علة عدم المركب علة عدم الجزء او عدم علة الجزء لو كان للجزء علة فكان عدم الجزء مستندا الى عدمها اي عدم علة الجزء فاذا كان الجزء ممتنعا
لذاته فانعدام المركب بذلك اي بامتناع الجزء من غير افتقار اي افتقار عدم المركب الى عدم امر خارج عنه كما ان علة وجود المركب بالذات متعلق
بالمعلولية هي وجودات الاجزاء وانما يحتاج تحقق المركب الى وجود علة الجزء لو كان للجزء علة اي لو كان الجزء من الحقائق الامكانية التي تكون محتاجة
الى العلة من تلك الجهة اي من جهة ان للجزء علة لا بالذات اي ليس احتياج تحقق المركب الى وجود علة الجزء بالذات من جهة انه مركب اما
خطر في بالك ان المركب من الواجبين مركب محتاج الى نفس الجزء لا الى علة الجزء فانه ليس له علة فعليك بالتامل الصادق هذا كله غني عن الشرح
لكن لا يخفى ما فيه وهو انه لا امكان للمركب من الممتنعين بالذات اذ لا تركيب هناك في نفس الامر فلا يصدق على شيء انه مركب من ممتنعين بل هذا
المركب ليس له مصداق لا ذهنا ولا خارجا وانما هذا العنوان بغير معنون واذن لا يلزم امكان ذلك المركب بل هو ممتنع فهو معدوم مطلقا فافهم
قوله فان افتقاره آه حاصله ان الامكان بمعنى فاقة التأليف اي احتياجه والاجتماع الى الاجزاء متعلق بالفاقة بحسب تقوم نفس الماهية في الوجود
الفرضي لا يضر الامتناع في نفس الامر فلا يكون ذلك المؤلف ممكنا يعني ان امكان كل مركب لذاته لا يصادم امتناعه بحسب الواقع وايضا لا يضر
في امتناع الاجتماع لذاته اذ الاجتماع امر والمجتمع امر آخر وافتقار الاجتماع الى الغير على تقدير الوجود الفرضي لا يضر في الامتناع لذاته كذا في الحاشية
ثم توضيح الجواب على ما في بعض الشروح ان المركب على قسمين مركب حقيقي واقعي ومركب اعتباري اعتبر العقل تركيبه اختراعا وليس له حقيقة
فالمركب الاول محتاج في وجوده الواقعي الى اجزائه فيصير ممكنا بخلاف الثاني فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع العقل وفرضه
وظاهر ان افتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضي واختراعه لا ينافي الامتناع في نفس الامر فيجوز ان يكون هذا المركب ممتنعا في نفس
الامر وممكنا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشيء ممكنا وممتنعا في نفس الامر تحقيق المقام جواب آخر التحقيق بجواب المصنف هذا التوضيح في
التعليق الرضي ان علة الماهية اي الماهية المركبة على نوعين احدهما جاعلها الذي يصدر عنه اي عن الجاعل نفسها اي نفس الماهية وفيه رمز
الى الجعل البسيط وافتقارها اليه اي افتقار الماهية الى الجاعل فاقة صدورية من حيث افادته اي افادة الجاعل فعلية الماهية وقوامها بحسب
[illegible] وثانيهما مقوماتها اي اجزاؤها التي تدخل في قوامها ويتألف جوهرها منها اي من المقومات هذا احتراز عن الاجزاء التحليلية وافتقارها
اي افتقار الماهية اليها اي الى المقومات ليست فاقة صدورية يعني ليست المقومات جاعلة ومفيدة لفعلية الماهية حتى تكون الماهية مجعولة لها
[illegible] في تقوم تجوهرها لا في فعلية التجوهر فاذن افتقارها الى المقومات خلطي تقومي بحسب كون الماهية المركبة

الا ترى انه يستلزم المح بالذات فلا يكون ممكنا فتدبر وحاصله وجود اشيئين يستلزم وجود ثالث فهو المجموع

الحقيقة لما الا المجموع الاشياء المفتقر اليها الماخوذة صفة الاشياء في حقيقة المفتقر واذ كان المفتقر اليه ماخوذا في حقيقة المفتقر فهذه الفاقة تسمى
تقررية وتضمينية فهذا الافتقار اي افتقار الماهية الى المقومات نوع آخر من الافتقار مغاير بحسب الحقيقة للفاقة الصدورية الاستنادية الى الجاعل لما كان
للمتوهم ان يتوهم انه لا بد من التباين بين المفتقر والمفتقر اليه وهو مفقود في افتقار الماهية المركبة الى المقومات دفعه بقوله ولا يستوجب في تلك الافتقار الذي هو نوع
آخر التباين الحقيقي بين المفتقر والمفتقر اليه في الذات والوجود متعلق بالتباين البتة بل يكفيه اي يكفي في ذلك الافتقار التغاير في نحو من اللحاظ كلحاظ الاجمال
والتفصيل بخلاف الافتقار الصدوري فانه يوجب التباين فيه بين المفتقر والمفتقر اليه في الذات والوجود كليهما الا بالاعتبار وبحسب لحاظ العقل فقط ومنبعه اي منشا
الافتقار الذي هو النوع الثاني نفس التركيب لا طباع الامكان الذاتي حتى لو فرض انسلاخ الماهية المركبة عن طباع الامكان الذاتي بان تفرض الماهية
مركبة من الممتنعين او الواجبين او الواجب والممتنع او الواجب والممكن لا ينسلخ عنها هذا الافتقار اي الافتقار الثاني واما الافتقار الذي هو النوع الاول
فمنشؤه طباع الامكان الذاتي المقتضي للاستناد الى الجاعل ولا دخل فيه للاجزاء اصلا حتى لو فرضت الماهية الممكنة بسيطة كان هذا الافتقار لها
على حاله فالماهية الممكنة اذا تركبت فلها فاقتان اي حاجتان احدهما فاقة الاستناد الى الجاعل والمجعولية من جهة الامكان الذاتي والاخرى فاقة
التالف اي الافتقار الى الاجزاء من جهة التركيب وفي البسيط فاقة واحدة هي المجعولية فقط من تلقاء الامكان الذاتي فالتركيب لا يستلزم الامكان الذاتي في
نفس الامر نعم يستوجب التركيب الافتقار من حيث التالف والتقوم على خصوص التقرر والوجود الفرضي هذا ما افاده معلم الحكمة اليمانية فتفكر واحفظه قوله
الا ترى آه تاييد لعدم امكان المجموع المركب من شريكي الباري تعالى قال المصنف في الحاشية لا يقال ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال ممنوع كيف
وعدم العقل الاول الذي هو من جملة الممكنات فان العقل الاول ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا فلا محالة يكون عدمه ممكنا
يستلزم عدم الواجب تعالى الذي هو المحال بالذات وجه الاستلزام بين فان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وهو معلول له تعالى
ولا يعدم العقل الاول ما لم يعدم علته فمن استلزام عدم العقل لعدم الواجب استبان ان الممكن يستلزم المحال بالذات فاستلزام الممكن اعني
عدم العقل المحال بالذات اعني عدم الواجب تعالى كيف يكون ذلك الاستلزام دليلا على عدم كونه اي كون المجموع المركب من شريكي الباري ممكنا
بل الظاهر ان ذلك المجموع مع كونه ممكنا يكون مستلزما للمحال بالذات لانا نقول الاستلزام هناك اي استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب ليس
بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة العلية يعني ان ذات عدم العقل الاول غير مستلزم لعدم الواجب ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية
بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما ههنا اي في امكان المجموع المركب من شريكي الباري فلزوم كون الممتنع ممكنا كيف وهذه الحقيقة اي الحقيقة
المركبة من شريكي الباري بالنظر الى ذاتها محال قال في الحاشية انما جعل المحال اللازم ههنا كون الممتنع ممكنا دون وجود شريك الباري تعالى عنه
لان استلزام المركب له ايضا بعلاقة العلية والمعلولية اعني الكلية والجزئية فان وجود الجزء علة لوجود الكل كما في عدم الواجب تعالى
وعدم العقل الاول فان الاول علة للثاني وانت خبير بان كون الممتنع ممكنا ليس بمحال اذا كان بجهتين كما حققناه من ان الامكان بالنظر الى
سنخ التالف والامتناع بالنظر الى خصوصية الاجزاء فلا يكون التنوير اعني التاييد الذي ذكره المصنف بقوله الا ترى الخ واضحا من الجواب
الذي اورده المصنف بقوله لان امكان كل مركب الخ فتامل انتهى مع تفصيل وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان المعلول كالعقل الاول بجوهره اي
بذاته وبخصوصية وجوده وعدمه يستدعي الاستناد الى وجود العلة الواجبة ناظر الى قوله وجوده ويستدعي الاستناد الى عدمها اي عدم العلة الواجبة
ناظر الى قوله وعدمه فكل عدم ممكن يمتنع مع اعتبار وجود تلك العلة اي العلة الواجبة كما يجب عدم ممكن مع اعتبار عدمها اي عدم تلك
العلة تقرير المقال بان وجود المعلول مستند الى وجود العلة وعدمه الى عدمها فعدم كل ممكن ممتنع عند وجود العلة التامة وواجب عند
عدمها واذا لم يعتبر معه اي مع المعلول شيء من الوجود والعدم وجرد النظر الى ذاته اي ذات المعلول لم يجب المعلول ولم يمتنع لان

في ذلك واحد لا يقع على هذا يلزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه يصير الثالث بتحقق الرابع وهكذا

وجوب المعلول انما كان باعتبار وجود العلة وامتناعه كان باعتبار عدمها واذا لم يعتبر معه وجود العلة ولا عدمها فلا يكون واجبا ولا ممتنعا كذا في
بعض الحواشي ثانت تعلم ان الملائم لما نحن فيه من استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب تعالى عنه والمناسب بقول الشارح فيكون عدم ممكن ممتنع
الآخر ان يفسر قوله واذا لم يعتبر معه الخ هكذا يعني واذا لم يعتبر مع عدم الممكن شيء من وجود العلة او عدمها ولوحظ نفس عدم الممكن وقطع النظر عن
تحققه في الواقع فلا يجب ذلك العدم ولا يمتنع لما وعيت ان امتناع عدم الممكن ما كان الا باعتبار وجود العلة التامة ووجوبه انما كان باعتبار
عدم العلة وهنا لم يعتبر شيء منهما فادرك ولا يستلزم اي عدم الممكن واما ارجاع الضمير الى المعلول نفسه فغير مناسب للمقام كما تعلمت آنفا
لشيء من المحالات لعدم الواجب تعالى عنه وان كلمة ان وصلية استلزم اي عدم الممكن كعدم العقل الاول عدم الواجب لذاته بحسب
التحقق اي تحقق عدم الممكن في نفس الامر والا لزم تخلف المعلول عن العلة اذ لا يصادمه اي لا يزاحم عدم الواجب تعالى ذلك النظر
اي النظر الى نفس عدم المعلول اذ المعلول ممتنع التخلف عن العلة الموجبة تقرير المرام ان وجود العقل الاول في نفس الامر لما كان
بوجود الواجب تعالى واستبان امتناع تخلف المعلول عن العلة بان يتحقق العلة ولا يتحقق المعلول فلا بد وان يستلزم عدم العقل الاول عدم الواجب
تعالى فجهة الاستلزام اي الاستلزام بين عدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى عنه بلحاظ علاقة العلية والمعلولية اي علية عدم الواجب اللازم
لعدم العقل الاول الملزوم بحسب تلك الفرض فاللزوم هنا مستند الى اللازم دون نفس الملزوم فتفكر كذا في الحاشية لا جوهر الذات اي
ليس جهة الاستلزام لحاظ نفس ذات العقل الاول فلا استلزام الممكن لذاته للمستحيل لذاته بحسب التحقق في نفس الامر لا بحسب جوهر الذات
مما لا شبهة فيه فان اختلج في صدرك ان عدم العقل الاول لكونه موقوفا على عدم الواجب تعالى عنه الذي هو المحال بالذات ممتنع لا ممكن فاين
استلزام الممكن لذاته للمستحيل بالذات بل ليس الا استلزام المحال للمحال فادفعه بقول الشارح غاية الامر ان يكون الممكن محالا بالنظر الى
الموقوف عليه وهو لا يضر توضيح الدفع ان توقف الممكن على المحال كتوقف عدم العقل الاول على عدم الواجب تعالى عنه انما يستدعي امتناع
ذلك الممكن نظرا الى امتناع الموقوف عليه ولا يستدعي امتناعه بالنظر الى نفس حقيقة الموقوف بما هو حقيقة فلزوم استحالة الممكن بلحاظ الى
الموقوف عليه لا يضر فانه لا ينافي امكانه بالنظر الى نفس حقيقته كما ان وجوبه عن علته لا ينافي امكانه فادرك فان اوهم ان امكان الملزوم
كعدم العقل الاول مع امتناع اللازم كعدم الواجب تعالى عنه يستوجب صحة وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو انهدام اصل الملازمة تتمتع
انكم اعترفتم بتحققه في الواقع ثم تقرير الوهم ان عدم الواجب تعالى لازم لعدم العقل الاول وعدم العقل الاول ملزوم له فالملزوم ممكن حسب واللازم
ممتنع ولا شك ان الامكان يستدعي صحة الوجود والامتناع ينافيه فيلزم من امكان الملزوم وامتناع اللازم ان يصح وجود الملزوم بدون
وجود اللازم وما هذا الا انهدام اصل الملازمة بين اللازم والملزوم اعني بين عدم الواجب وعدم العقل الاول فبطل القول باستلزام الممكن
للمستحيل بحسب التحقق قيل لك جواب لذلك الوهم ان امكان الملزوم انما هو بالنظر الى ذاته وهو اي الامكان المذكور يستوجب امكان اللازم
بالقياس اليه اعني بالقياس الى ذات الملزوم لا اي لا يستوجب امكانه اي امكان اللازم بالنظر الى ذاته اي ذات اللازم مع قطع النظر عن
الملزوم فمقتضى اللزوم ان يكون اللازم ضروري التحقق بالقياس الى تحقق الملزوم سواء كان اللازم في ذاته ممكنا او ممتنعا تلخيص الجواب
ان الملزوم ممكن نظرا الى ذاته فغاية ما يلزم منه ان يكون اللازم بالقياس الى الملزوم ممكنا وان كان نظرا الى ذاته مستحيلا فيجوز ان يكون اللازم وهو
عدم الواجب ممتنعا بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى ذات الملزوم وهو عدم العقل الاول ممكنا فلا انهدام لاصل الملازمة اصلا هذا اشارة الى قوله
فمقتضى اللزوم في اللوازم بحسب الوجود خارجيا كان او ذهنيا واما لوازم الماهية اي مع قطع النظر عن الوجود فامكان الماهية لذاتها يستوجب
امكان لوازمها كذلك اي لذاتها والسر ان الملزوم في لوازم الماهية يستند الى نفس الماهية فلما اي فالوازم الماهية حكم للماهية

فامكان الماهية مستلزم لامكان لوازمها قال في الحاشية لان لوازم الماهية امور انتزاعية ينتزعها العقل عن نفس الماهية المتقررة
من حيث اقتضائها لها بنفسها فثبوتها ونحو تقررها انما هو تقرر الماهية التي هي منشأ لانتزاعها ولذا قيل ان جعل اللوازم بعينه جعل الملزوم
لان الانتزاعيات مجعولة بجعل منشأ انتزاعها لا بجعل آخر فحكمها حكم الماهية انتهى بخلاف لوازم الوجود اذ لزومها مستند الى امر ثالث هذا اذا كان
اللازم ممكنا كلزوم اضاءة الارض لوجود النهار بواسطة طلوع الشمس او مستندا الى نفس تلك اللوازم هذا اذا كان اللازم ممتنعا كعدم الواجب
اللازم لعدم العقل الاول كذا في الحاشية فامتناعها اي امتناع اللوازم من تلقاء نفسها اي من حيث الذات لا يقتضي امتناع الملزوم لذاته
كيف وهو يجوز ان يكون اللوازم من حيث الذات ممتنعة والملزوم من حيث ذاته ممكنا بل بحسب الواقع اي امتناع اللوازم بحسب ذواتها يقتضي
امتناع الملزوم بحسب الوجود الواقعي لا بحسب الذات فالمحال بالذات كعدم الواجب تعالى لا يكون من لوازم ماهية الممكن لذاته كعدم العقل الاول
لكنه اي المحال بالذات قد يلزمها اي يلزم ماهية الممكن بحسب الوجود في الواقع فتفكر وقد يستدل على استلزام الممكن بالذات للمحال بالذات
بانه متعلق بقوله يستدل بصدق قولنا كلما كان واجب الوجود مستمرا كان المعلول الاول مستمرا لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وينعكس بعكس
النقيض على مسلك القدماء اعني تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف الى قولنا كلما لم يكن المعلول الاول مستمرا لم يكن الواجب الوجود مستمرا
ولا ريب في ان عكس النقيض لازم للاصل فهناك اي في صدق عكس النقيض استلزام الممكن بالذات اي عدم استمرار المعلول الاول المحال بالذات
وهو عدم استمرار واجب الوجود تعالى عنه وقد يستدل على ذلك الاستلزام بان استلزام المحال للممكن كليا كقولنا كلما ارتفع النقيضان ارتفع احدهما
وجزئيا كقولنا قد يكون اذا كان الانسان حمارا كان حيوانا واقع في حكم العقل فبحكم العكس المستقيم وهو تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف
كقولنا قد يكون اذا ارتفع احد النقيضين ارتفع كلاهما وقد يكون اذا كان الانسان حيوانا كان حمارا يلزم المطلوب وهو استلزام الممكن بالذات
للمحال بالذات ثم تقرير الاستدلال الثاني ان قولنا كل محال وبعضه مستلزم للممكن صادق لان عدم الواجب لذاته مستلزم لعدم المعلول الاول فلابد
ان يصدق عكسه المستوي لانه لازم للاصل وصدق الملزوم يستدعي صدق اللازم وهو قولنا بعض الممكن مستلزم للمحال وهو المطلوب وقيل عليه
في الحاشية قائله نصير الطوسي عليه ما يستحقه انتهت ان الاستدلال الثاني مغلطة فان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس بالعكس
المستوي الا الى الموجبة الجزئية كما تقرر في تقرره آنفا اذا دريت هذا فاعلم ان الاستلزام الجزئي الذي يكون الحكم فيه على بعض تقادير المقدم كما يكون الحكم
في الاستلزام الكلي على جميع تقادير المقدم لما القي عليك ان التقادير والاوضاع في الشرطية بمنزلة الافراد في الحملية ليس استلزاما في الحقيقة
لان المقدم في اللزومية الجزئية وحده اي بدون الاوضاع ان كان هو المستلزم للتالي فيكون الاستلزام كليا لا جزئيا هف لانه فرض جزئيا
اما كونه كليا فلان طبيعة المقدم في اللزومية الكلية تكون مستقلة في اقتضائها التالي وعدم انفكاكه عليها بلا مدخلية الاوضاع ففي قولنا
كلما كان شيء انسانا كان حيوانا الحيوانية ثابتة على اي وضع كان الانسانية فلو كان للاوضاع فيه مدخل لكان ثبوت الحيوانية للانسانية
على وضع دون وضع فلم تبق الكلية كلية وجملة الكلام ان اعتبار الاوضاع في اللزومية الكلية للتنبيه على ان الملزوم مستقل بنفسه لا لانها
متممة للملزوم بخلاف اللزومية الجزئية اذ المقدم فيها ليس مستقلا في اللزوم بل للوضع فيه مدخل ايضا كما في قولنا قد يكون اذا كان
الشيء حيوانا كان انسانا فمعنى ثبوت الانسانية له لوضع الناطقية مدخل فمعناه ان الشيء في بعض اوقات الحيوانية وهو كونه ناطقا يكون انسانا
وان كان هو اي المقدم مع شيء آخر اي الوضع يستلزم للتالي كقولنا قد يكون اذا ارتفع احد النقيضين ارتفع كلاهما فالمستلزم انما هو ارتفاع احد
النقيضين مع ارتفاع الآخر وهو من الاوضاع التي لها مدخل فلا يكون هو اي المقدم وحده مقدما وهذا ايضا خلف لانه فرض وحده مقدما
وفيه نظر فان ما لابد منه للزوم الجزئي ان يكون للمقدم فيه مدخل في الاستدعاء في الجملة ولا ارتياب في تحققه ههنا واما انه لابد ان يكون المقدم
وحده كافيا فيه اي في اللزوم الجزئي فلا واللازم الخلف وسيأتي في بحث الشرطية من ان الجزئية يجب ان يكون المقدم مدخل في الاستدعاء

او العناد في الجملة سواء لا يجب استقلاله وان كانت كلية فقد يعتبر هناك امر آخر اذا انضم هو الى المقدم يكفي المجموع في الاستدعاء او العناد فيكون اللزوم
والعناد بالقياس الى المجموع كليا وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئيا ولا يجب ان يكون ذلك الامر الآخر ضروريا للمقدم حال اللزوم او العناد
كما ظن انه لو لم يكن ضروريا لبطل اللزوم او العناد فانه شرط لهما وامكان عدم الشرط ملزوم لامكان عدم المشروط لانا لا نسلم انه شرط للزوم
الجزئي او العناد الجزئي فان معناه ان المقدم يستدعي في الاستدعاء او العناد في الجملة وهو متحقق سواء انضم اليه امر آخر اولا فتدبر انتهى وقيل
القائل هو المحقق الطوسي ان الاول اي الاستدلال الاول ايضا مغلطة كما كان الاستدلال الثاني مغلطة فان استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب
لذاته تعالى ليس استلزام الممكن للمحال بل استلزام الممكن للممكن فانه اي عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم علية العلة الاولى فقط وهو امر ممكن
بالذات لا عدم ذاتها اي ذات العلة الاولى المستحيل لذاته تقريره ان عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب لذاته حتى يلزم كون الممكن مستلزما
للمحال لذاته بل عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم الواجب لذاته لكونه علة وكونه علة امر ممكن بالذات وعدمه ايضا كذلك فان عدم الممكن ممكن لا استحالة
فيه اصلا وانما المستحيل عدم الواجب لذاته وعدم المعلول الاول لا يستلزمه كذا في بعض التعليقات انت تعلم ان في هذا التقرير نصا على ان الضمير في
قول الشارح وهو امر ممكن بالذات عائد الى علية العلة الاولى ولهذا عبر عنه بقوله وكونه علة له امر ممكن بالذات وهذا ما ذكرناه في التعليق المرضي نقلا
عن ذلك البعض والظاهر نظرا الى السياق ان ذلك الضمير راجع الى عدم علية العلة الاولى كما لا يخفى فان الاول تعالى لا يتعلق بالمعلول الاول
لولا الاتصاف بالعلية فانه لو قطع النظر عن هذا الاتصاف لم يكن له تعالى تعلق بالمعلول الاول فكيف يستلزم عدمه عدمه فاذن ليس الاستلزام
بين عدم المعلول الاول وعدم الواجب تعالى الا بالعرض اي بواسطة العلية وعدميتها ثم انت بصير بان كون علية الواجب تعالى للمعلول الاول ممكنة
بالذات مسلم لكن عدم هذه العلية تستلزم عدم الواجب تعالى كعدم المعلول الاول فالنقض على حاله فتامل لو الاستلزام بالاتفاق وهو اي الاتفاق كون العلة اي
متصفة بالعلية واجبة لذاتها يعني ان عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب المستحيل بل انما وقع توافقهما في الصدق بحسب الواقع بسبب كون العلة واجبة
بالذات وهذا ظاهر اذ لا استلزام للمستحيل اصلا لو كانت العلة ممكنة بالذات ثم لما كان ان يتوهم ان القول بان عدم المعلول الاول لا يستلزم عدم الواجب
تعالى بل انما يستلزم عدم عليته مما لا سبيل له الى السداد كيف ولو كان ذلك القول سديدا للزم ان يقال ان عدم الواجب تعالى لا يستلزم عدم المعلول
الاول بل انما يستلزم عدم معلوليته اذ تعلق المعلول الاول بالواجب تعالى ليس الا تعلق المعلولية كما ان تعلقه تعالى بذلك المعلول انما هو
تعلق العلية فمنع استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب يستدعي منع استلزام عدم الواجب عدم المعلول الاول وهو باطل بمخالفة الاجماع
فالمنع الاول ايضا كذلك دفعه الشارح بقوله وهذا بخلاف العكس اي استلزام عدم المعلول عدم الواجب تعالى يعني ان بين استلزام عدم المعلول
الاول عدم الواجب تعالى واستلزام عدم الواجب تعالى عدم المعلول الاول بونا بائنا فلا يصح قياس احدهما على الآخر فان ذات المعلول الاول
مع قطع اللحظ عن وصف المعلولية مفتقرة عن العلة لكونها ممكنة فتكون متقررة اليه تعالى لما عرفت ان الامكان دليل الافتقار لا وصف المعلولية فان
عنه تعالى فانه امر اضافي مضايف لوصف العلية فعدم ذات الواجب تعالى يستلزم عدم المعلول لما دريت لا عدم العلة يستلزم عدم المعلول الممكن
عنها واما الواجب تعالى فمع قطع النظر عن العلية لا تعلق له تعالى بالمعلول الاول اصلا كما علمت واعترض عليه بان علية العلة الاولى في الحاشية المراد بالعلية
مبدئيتها لا المفهوم الاضافي لانه زائد عليه تعالى بلا ريب انتهى نفس ذاتها فلوجودها اي وجودها الحقيقي وعليتها سبيل واحد في العينية يعني كما ان الوجود الحقيقي
عين ذاته تعالى فكذلك العلية الحقيقية عينها وكما ان ذاته تعالى مبدأ الآثار فكذا ذاته تعالى مصدر للمعلول الاول ثم استدل الشارح على ان عليته تعالى
تعالى نفس ذاته عز مجده وليست مغايرة له بقوله فلو كانت العلية امرا ممكنا بالذات بيان سببها الواجب بالذات وتكون العلية المغايرة له تعالى معلولا
جل مجده واذن يكون عدمها ممكنا بالذات على ما هو مقتضى الامكان مع ان عدمها على زعمكم يستلزم المحال بالذات اعني عدم الواجب تعالى عنه وهذا
تفصيل القول فعدمها اي عدم العلية الممكن بالذات على زعمكم يستلزم عدم ذاته تعالى استلزاما بالذات لا بالعرض والاتفاق وهو محال بالذات فقد لزم وقوع ما منه الفرار

لانا نقول ان الرابع اعتبارى [illegible] باعتبار فى واحد مرتين والتسلسل فى الاعتباريات منقطع فافهم

[illegible] وهو المقول على الكثيرين المختلفين بالحقيقة [illegible] نوعيا او جنسيا او فى [illegible] لافراد [illegible]

[illegible] جميع ما هو المقول على حقائق مختلفة وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن المعروض

فلازم [illegible] فيهما انفكاكه بسرعة او بطوء اولا ثم اللازم اما ان يمتنع انفكاكه عن الماهية مع المقابلة

اى [illegible] على العلة الاولى [illegible] ان [illegible] تعالى حتى يلزم المحذور وايضا حجة اخرى على عينية العلية له تعالى لطباع الامكان

بماهو [illegible] الذاتى مشترك بين المعلول الاول وجميع المعلولات وخصوصية المعلول الاول ايضا مستندة

الى [illegible] الواجب تعالى [illegible] بالذات فعدم المعلول الاول بخصوصه انما يستوجب عدم العلة الاولى [illegible] كذلك

عدم المعلول الاول [illegible] عدم العلة الاولى من حيث هى واجبة لذاتها [illegible] اى علية العلة الاولى ووجوبها سبيل [illegible] يستدعى

خصوصية ذات المعلول الاول [illegible] اى استصحاب عدم المعلول الاول المحال بالذات اى عدم الواجب تعالى [illegible] بالعرض و[illegible] الاتفاق فتفكر

بل [illegible] قوله الرابع اعتبارى [illegible] ان الماهية التى تقوم بامرين [illegible] بنفسه مرة فى ضمن المجموع اعتبارية

لا تحقق [illegible] فى نفسه [illegible] الماهية [illegible] لما اى لماهية اعتبر فيها ذلك الامر مرة واحدة [illegible] الماهية [illegible] بالاعتبار متعلق بالمغايرة

والمجموع الرابع كذلك اى [illegible] الدليل على اعتبارية المجموع الرابع كل واحد من وحدات الاثنين يعتبر فيه اى فى المجموع

الرابع مرتين مرة على الانفراد ومرة فى ضمن مجموع الاثنين الذى هو الثالث ويعتبر فيه اى فى المجموع الرابع [illegible] المجموع اى مجموع الاثنين

الثالث مرة واحدة [illegible] مجموع الاثنين الذى هو الثالث ومجموع الثلاثة الذى هو الرابع تغاير اعتبارى [illegible] بينهما

انه اعتبر الاثنان فى الثالث فى ضمن المجموع مرة واحدة اذ لم يعتبر فيه على الانفراد واعتبر فى الرابع مرتين مرة على الانفراد ومرة فى ضمن المجموع

الاول [illegible] على الرابع الخامس [illegible] وهكذا السادس بخلاف المجموع المركب من الوحدتين مع الهيأة الاجتماعية العارضة

[illegible] المعترض هو الفاضل [illegible] الفرق بين مجموع الاثنين الذى هو الثالث وبين المجموع الرابع [illegible]

المجموعين [illegible] الاول [illegible] والثانى تابع لاعتبار المعتبر [illegible] جميع اجزاء الرابع اعنى الوحدتين ومجموعهما اى مجموع الوحدتين

اعنى الثالث موجودة [illegible] الاعتبار [illegible] اجزاء الاثنين [illegible] ان وجود الكل [illegible] عند وجود جميع اجزائه فعدم الكل مع وجود

الاجزاء كلها باطل [illegible] يكون الرابع اعتباريا دون الثالث اقول جواب عن اعتراض [illegible] باثبات اعتبارية الرابع ان وجود العدد

فى ظرف [illegible] كل [illegible] اى من العاد وجود منفرد ممتاز [illegible] الوحدة الاخرى فى ذلك الظرف اى الظرف الذى

فرض فيه وجود العدد ولا وجود فى الخارج لمجموع الاثنين منفردا عن الوحدتين [illegible] من اعتبار الرابع [illegible] المجموع وجود فى اعتبار

العقل [illegible] جواب [illegible] فى بعض التعليقات ان الرابع اعتبارى لانه اعتبر فيه مجموع الاثنين بشرط الانفراد عن [illegible]

[illegible] المجموع [illegible] الا فى اعتبار العقل ولا شك ان عروض العدد لشى فى اى ظرف كان يستدعى وجود المعروض

فى ذلك الظرف [illegible] الرابع فى الخارج يكون كل [illegible] اجزاء الاربعة [illegible] اعتبر فيه الاثنان ومجموعهما [illegible] اعتبر فيه مجموع الاثنين

[illegible] الوحدتين [illegible] الرابع من الاجزاء الاربعة للرابع [illegible] موجود فى الخارج بل فى اعتبار العقل [illegible]

الرابع [illegible] جميع احاد الرابع واجزائه [illegible] الاحاد موجودة [illegible] على [illegible] الا فى [illegible] ملاحظة العقل

[illegible] الرابع [illegible] فى جميع احاد الثالث [illegible] وجودة [illegible] من عروض [illegible] اعنى الاثنين [illegible]

هو مجموع الوحدتين [illegible] الهيأة الاجتماعية [illegible] قوله [illegible] اللازمة لها او [illegible]

او ضرورية يسمى لازم الماهية او بالنظر الى احد الوجودين خارجيا او ذهنيا

آخر منفصلا عنه اي عن الملزوم كالوجود اللازم للنفس الفلكية بواسطة العقل المفارق عنها او لا او ضرورية بان لا يكون اللزوم مستندا الى العلة
اصلا اي سواء كانت العلة ذات الملزوم او غيرها فان قلت توهم انه ما لم يكن بين الشيئين علة لا يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية
فكيف يقال لا علة او ضرورية اجيب بان المصنف لما نظر الى ان حدوث الواجب تعالى لازم لوجوده مع انه ليس هناك علاقة العلية قسم اللازم الى قسمين
لعلة او ضرورية بان يكون بدون استناده الى علاقة العلية اصلا كذا في بعض الشروح وفيه نظر فان قلت ما يغاير الشيء اي ما يخرج عنه فلا ينتقض بالذاتي
بان يقال ان الذاتي مغاير للذات مع ان ثبوته لها غير معلل وذلك لانه ليس المراد من المغاير ما لا يكون عين الشيء سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه حتى
ينتقض بالذاتي بل المراد منه ما يكون خارجا عن الشيء فلا ينتقض بالذاتي ثبوته له اي لذلك الشيء معلل بعلة بالضرورة تقرير النظر ان كون اللازم ضروريا
غير محتاج الى علة اصلا مما لا سبيل له الى السداد ومن ثمه ترى انهم عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل فان الانسان مثلا وان كان غنيا عن
العلة في كونه هو اي كون الانسان انسانا والغناء ظاهر لضرورة ثبوت الشيء لنفسه لكنه اي لكن الانسان فقير محتاج في لحوق معنى خارج كالضحك
والكتابة عنه اي عن الانسان اليها اي الى العلة متعلق بالفقير المتصل المنتهي بان ما يغاير الشيء ثبوته له معلل حكم الحكماء بعينية وجوده تعالى
اي الوجود الحقيقي له تعالى فان ارتباطه اي ارتباط الوجود به تعالى اما باقتضاء من تلقاء اي جانب ذاته تعالى اي يكون ذاته تعالى علة
مقتضية لوجوده فيلزم تقدمه اي تقدم وجوده تعالى على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه او موجوديته بوجودين فان العلية والاقتضاء من
الاوصاف المقتضية لوجود الموصوف او ارتباطه به باقتضاء عن غيره فيلزم الامكان لما وعيت ان الاحتياج الى الفاعل معلول للامكان
وتخلف المعلول عن العلة ممتنع فان قلت ابطال المذكور من ان ما يغاير الشيء ثبوته له معلل كما ان الوجوب قد يكون بحسب وجوده في نفسه و
هو مناط الوجوب الذاتي كذلك يجوز ان يكون الوجوب باعتبار الوجود الرابطي اي ثبوت الشيء للشيء من حيث هو نسبة كوجود الواجب تعالى
عند القائلين بزيادته اي بزيادة الوجود فان ثبوت الوجود له تعالى ضروري اي غير معلل مع انه اي الوجود زائد عليه تعالى ومغاير له فبطل كلية القول
المذكور لصدق نقيضه اعني قولنا بعض ما يغاير الشيء ليس ثبوته له معللا فما قيل في تحديد العرضي بما يعلل وفي تحديد الذاتي بما لا يعلل ليس بشيء فان
العرضي قد يكون ضروريا ولا يعلل لما دريت آنفا ان وجود الواجب تعالى عند المتكلمين القائلين بزيادته عرضي مع ان ثبوته له تعالى ضروري
غير معلل واليه اي والى ان تحديد العرضي بما يعلل ليس بشيء اشار المصنف رح فيما نقل عنه حيث قال اعلم ان الحكماء استدلوا على عينية وجوده
تعالى اي وجوده الحقيقي بانه لو كان الوجود خارجا فان توهم انه لا يلزم من بطلان كون الوجود خارجا عن ذاته تعالى ان يكون عينا له لاحتمال
ان يكون جزء من ذاته تعالى فانعم بقوله لامتناع التركيب تقريب الازاحة ان الجزئية باطلة لافضائه الى التركيب المستدعي للامكان فتعين الترديد في
ان الوجود اما ان يكون عين الواجب تعالى او خارجا واذا بطل كونه خارجا ثبت كونه عينا لكان ثبوته له تعالى معللا بعلة فان كل مفهوم ثبت لمفهوم
آخر خارج صفة للمفهوم الاول عن حقيقته اي حقيقة مفهوم آخر يجب ان يكون المفهوم الخارج معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم اي بعض
الحكماء عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل ولو كان الوجود خارجا وكان ثبوته بعلة فعلته ان كانت الذات يلزم تقدم الذات التي هي
العلة عليه اي على الوجود المعلول بالوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم اي تقدم العلة على المعلول في الوجود فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه
لو كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر الذي هو المعلول او موجوديته اي موجودية الشيء بوجودين لو كان الوجود المتقدم غير الوجود المتأخر
وكل واحد منهما محال فبطل كون ذاته تعالى علة لوجوده وان كانت العلة غير الذات اي كان علة الوجود غير ذاته تعالى يلزم معلوليته اي معلولية وجوده
المستلزمة للامكان تعالى عن ذلك لما القي عليك ان الاحتياج في الوجود الى الغير مستلزم للامكان وبهذا تبين ان ما ذكره المصنف من تقسيم اللازم
الماهية الى القسمين المذكورين بقوله لعلة او ضرورية اشارة الى جواب هذا الاستدلال للحكماء على عينية الوجود فان الاخير من اللازم يجوز ان يكون

وسمي الثاني معقولاً ثانياً والاول اولاً لا ينفك عن لزوم سببي هل لمطلق الوجود دخل ضروري في لوازم الماهية قولان لا فان الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة اقول لا

ثبوته ضروريا للمعروض المحتاج الى العلة اصلاً اى سواء كانت العلة نفس الملزوم او امراً آخر منفصلاً عنه وتقرير الجواب ان الوجود يكون خارجيا او ذهنياً لا انا له تعالى هو لا يكون ثبوته لذاته تعالى معللا بعلة حتى يلزم ما الزمه الحكماء بل يكون ثبوته ضروريا غير مفتقر الى العلة فانهدم اه اس ذلك الاستدلال كالايمان كان ان ثبوته لا يحتاج الى العلة كذلك ثبوت الوجود له تعالى لا يكون محتاجا الى العلة انتهى كلامه اى كلام المصنف في الحاشية اقول جواب بحث الاعتراض المصدر بقول الشارح فان قلت كما ان الوجوب آه ان مصداق حمل الوجود عليه تعالى اما نفس ذاته من حيث هي هي فهو مذهب الحكماء القائلين بالعينية يعني ان المطلوب اعني كون الوجود عين ذاته تعالى حاصل على هذا التقدير او هي اى ذاته تعالى من حيث اقتضائها للحاظ كما هو مذهب المتكلمين فيبطل من تلقاء الذات ويرد الاشكال المتقدم وهو اما تقدم الشئ على نفسه او موجوديته بوجودين آه ويكون مصداق حمل الوجود عليه تعالى ذاته مع وجوده من جهة اخرى غيرهما اى غير حيثيتي العينية والاقتضاء فيلزم امكانه تعالى فتفكر وجه اللزوم على ما في الحاشية ان وجود الشئ للشئ يستدعي الاحتياج لذاته فلا يكون الشئ بحسبه ضروريا لذاته انتهى ثم تقرير الجواب ان القول بزيادة وجود الواجب تعالى ليس بشئ فانه يصلح كونه سنداً الا ان يكون ثبوت العرض اللازم ضروريا غير محتاج الى العلة **قوله** والدوام لا يخلو آه فان المعلول يدوم بانتهائها بالسببية الى العلة الواجبة لذاتها فامتنع ارتفاعه اى ارتفاع المعلول مادام وجودها اى وجود العلة الواجبة توضيحه ان العرض اللازم كالحركة للفلك ممكن فلا بد له من علة وهذه العلة اما واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها وعلى الثاني لا بد من انتهائها الى العلة الواجبة لذاتها او وجود الواجب لذاتها ولا شك ان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو كما ترى فاستبان ان عدمه ممتنع لكون عدمه مستلزما لعدم الواجب لذاته تعالى عنه فالدوام الازلي وهو عبارة عن كون الدوام متحققا في جميع اجزاء الازل والابد ان كان زمانيا وان لا يكون مسبوقا بشئ العدم والبطلان في الواقع ان كان من الامور المتعالية عن الزمان وخص عليه الضرورة الازلية يساوق اى يلازم الضرورة الازلية وهي مختصة عند خير اللاحقين بالواجب تعالى لقوله بالحدوث الدهري وعند الحكماء غير مختصة به تعالى بل هي متحققة في المجردات ايضا وكذا الدوام الزماني وهو عبارة عن كون الدوام متحققا في جميع اجزاء الزمان يلازم الزمانية اى للضرورة الزمانية والدوام الذاتي ما دامت الذات وهو ما يكون في جميع اوقات الذات يساوق الضرورة الذاتية وهي الحاصلة ما دامت الذات ولما كان يتوهم ان مساوقة الدوام باى معنى كان للضرورة المقابلة المخالف لما اشتهر من ان الدائم قسم من الاعراض المفارقة المقابلة للضروريات دفعه بقوله فانتظام الدوائم اى دخالها في سلسلة المفارقات اى الاعراض المفارقة المقابلة للضروريات لا يصح الا بالنظر الى المفهوم فان مفهوم الدوام هو شمول الوجود جميع الازمنة ومفهوم الضرورة هو امتناع الانفكاك الوجود وظاهر ان الاول لا يستلزم الثاني مع عزل اللحاظ عن الاصول الدقيقة واما بالنظر اليها فالدوائم معدودة في سلك الضروريات دون المفارقات فالدوام مساو للضرورة لا اعم منها فادرك **قوله** هل لمطلق الوجود آه يعني لمطلق الوجود اى ذهنيا كان او خارجيا ان يجب ان يكون له دخل فيها اى في لوازم الماهية البتة لولا وهذا اى ليس لمطلق الوجود مدخل في تلك اللوازم على سبيل الوجوب هو الحق عند المصنف رح فان كان كلمة من للتبعيض تلك اللوازم اى لوازم الماهية ما لا يستند الى العلة الجاعلة اصلا اعني ما يكون ضروري الثبوت للملزوم كوجود الواجب تعالى عند المتكلمين فانه واجب الثبوت له تعالى من غير اقتضاء وتعلل ويستحيل ان يكون للوجود فيه مدخل لامتناع تقدم الشئ على نفسه هذا على تقدير كون وجود الواجب تعالى عين الوجود الذي فرض من اللوازم او موجوديته اى موجودية الشئ بوجودات غير متناهية هذا على تقدير الغيرية بين الوجودين ومن ههنا اى من اجل امتناع تقدم الشئ على نفسه او موجوديته بوجودات غير متناهية نعم ان منها اى من لوازم الماهية ما لا يكون للوجود فيها مدخل البتة هذا في غير وجود الواجب تعالى كالزوجية للاربعة فان الاربعة في ثبوت الزوجية لها بجبلتها ذهنا او خارجا الوجود الملزوم ولا يلزم المحذور المذكور من تقدم الشئ على نفسه او موجوديته بوجودات غير متناهية

منها ما بخلاف ذلك اي ليس تاوجود فيه مدخل اصلا كوجود الواجب تعالى والامكان والتحقق فليس للوجود المطلق مدخل في ثبوت هذه اللوازم للماهية والا يلزم ذلك المحذور وان اردت التفصيل والتحقيق في هذا المقام فنقول ذهب المتاخرون كجلال المحققين الى اعتبار مطلق الوجود في لوازم الماهية

واستدلوا عليه بان المقتضي والمستلزم لزم ان يكون موجودا كيف والآثار الماهيات انما هي باعتبار وجودها كما تشهد به الفطرة السليمة فعندهم

اي عند المتاخرين اقتضاء الماهية لها اي للوازم باعتبار مطلق الوجود المختلط يعني اقتضاء الماهية بشرط مطلق الوجود المختلط بتلك اللوازم مع قطع النظر

بها وبخصوصيات اي خصوصيات الوجود الخارجي والذهني ملغاة اي ليس لها دخل لتلك الخصوصيات في ذلك الاقتضاء والتحقيق على مذهب الشيخ

الشيخ الرئيس ان مصداقها اي مصداق لوازم الماهية نفس الماهية المتقررة بجعل الجاعل اي الماهية مقتضية لها اي مقتضاها الماهية من حيث هي لا باعتبار اللوازم

لا باعتبار الوجود اي وجود الماهية ولا باعتبار المجعولية ايضا يعني ان المقتضي للوازم الماهية انما هو نفس الماهية المتقررة بجعل الجاعل مع قطع النظر

عن الوجود والمجعولية فلا دخل لهما في الاتصاف بتلك اللوازم اذ لحاظ المجعولية انما يجب في صدق المحمول ازاحة لما يختلج من ان لوازم الماهية محمولات

محمولات على الماهية كقولنا الجسم متحيز موقوف الفرض في مقره ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد من وجود الماهية والوجود الممكن يكون مجعولا

بالارتياب فاستبان انه لا بد في ثبوت لوازم الماهية للماهية من وجود تلك الماهية ومجعوليتها بان كان المجعولية انما يكون من حيث الكون الموضوع من الطبائع الباطلة

اي الممكنة الهالكة ولا ذات اي لا تقرر لها الا بالجعل فلو كان الموضوع واجبا لما احتاج الى المجعولية وحاصل المقال في بحث المحمول مع عزل النظر

عن خصوصية الموضوع اعني الامكان يتوقف على مجعوليته لا اي ليس لاعتبار المجعولية من حيث ان ذاته اي ذات الموضوع بخصوصها ماخوذ في صدق

الحمل بخصوصه فان مطلق الحمل لا يستدعي ذلك لما لقي عليك آنفا ان الموضوع لو كان واجبا لا يصح لحاظ المجعولية فيه ولا يستدعيه عطف

على قوله لكون الموضوع طباع الربط الايجابي لا من حيث الخصوصية اي خصوصية اثبات تلك اللوازم الا بالعرض لا قريان طباع الربط الايجابي

مع قطع النظر عن خصوصية المحمول يستدعي وجود الموضوع فلا دخل فيه لخصوصية اللوازم حتى يتوهم استدعاء اللوازم وجود الماهية باعتبار الوجود

لا دخل لهما في ثبوت تلك اللوازم للماهية الا بالعرض اي اعتبار الوجود والمجعولية اي وجود الماهية ومجعوليتها انما الاقتضاء على وجه مقصود من ان كون

اللوازم من فروع وجود الماهية لتحقق الفارق بينهما بان يقال ان وجد الماهية وجد تلك اللوازم لا يقتضي كون وجود الماهية جزءا من علة وجود اللوازم

وسياتي بيانه في القول اللاحق ان شاء الله تعالى وهي اي لوازم الماهية مستندة الى نفس الماهية فقط لا الى وجودها ولا الى مجعوليتها هذا الانتقال كله

في العوارض المعلولة لنفس الماهيات ثم لبعض تلك اللوازم المعلولة يمتنع انفكاكها بالنظر الى نفس الماهية باعتبار ان مصداقها اي مصداق تلك

اللوازم هي اي الماهية بنفسها من حيث هي هي كالامكان الذاتي والامتناع الذاتي ووجوده تعالى عند المتقين وكذا الى الامتناع الانفكاك

بالنظر الى نفس الماهية آخر حكموا اي الفلاسفة بالعينية في هذه الامور من الامكان والامتناع ووجوده تعالى مع موضوعاتها لكنها تغاير العوارض

هو عند المتقين بناء على انتفاء الجزئية والعينية بحسب المفهوم ناظر الى قوله انتفاء الجزئية وبحسب الحمل ناظر الى انتفاء العينية فلا يلزم

لعدم ترتب كما في قولنا الانسان انسان مثال الحمل الاولي والانسان حيوان مثال الجزئية فهم مذكور للشيء لا يوجد الا من ينفلونه

المفهوم ظاهر واما انتفاء العينية باعتبار الحمل الاولي فلان هذا الحمل قد يكون نفيا كما ستقف عليه وبعض المتفقين قال وهذا كان الحق لانه

ليس لمطلق الوجود دخل في لوازم الماهية شك للامام الرازي ويرد انه يلزم مع من بينهم بعدم دخل مطلق الوجود في لوازم الماهية لانه كان الامام يلزم

مع ان الشيء ووجوده ايضا الى ان يكون شيء اي الماهية من حيث هي هي موثرة في الوجود اي مقتضية له لا باعتبار الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او موجودية

بوجودات غير متناهية اما المقدم فلانه على تقدير تسليم التقيضين والجواب عن ذلك الشك ما قال الشيخ ان الماهية لو كانت تقتضيه بنفسها الوجود لا علة لوجود ممكن الخ

الامام الرازي ان تكون الماهية موجودة على تقدير المقدم فيلزم والتالي باطل للزوم اجتماع النقيضين فيجب ان لا يكون ان يقتضي الماهية في حد ذاتها

الى كل ما يعرض من الوجود والعدم هي المشية لكون كل منهما من عوارض الماهية من حيث هي هي كما لا يخفى ان ذلك يقتضي ان الوجود لا

کوجود الواجب علی المذهب المتکلمین فیہ ایضا اللازم اما بیّن وهو الذی یلزم تصوره من تصور الملزوم
وقد یقال علی الذی یلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم من الاول او غیر بیّن بخلافه فالنسبة بالعکس
وکل منهما موجود بالضرورة وههنا شک وهو ان اللزوم لازم والا لانهدم اصل الملازمة فیتسلسل اللزومات

مقتضیة للوجود لکان الوجود ایضا متحققا معها حال العدم فیلزم اجتماع النقیضین فاستبان ان الماهیة من حیث هی هی لیست مقتضیة للوجود فلا یکون
الوجود من لوازم الماهیة ولیس الامر کذلک فی سائر الصفات یعنی لا یلزم فی سائر اللوازم غیر الوجود علی تقدیر کون الماهیة بنفسها مقتضیة
لها اجتماع النقیضین اعنی کونها موجودة حال العدم بل یلزم منه ان تکون موجودة یعنی کونها غیر موصوفة بتلک الصفات وهو لیس بمحال اقول فیه
ای فی جواب الشیخ نظر لان اللازم علی هذا التقدیر ای علی تقدیر کون الماهیة مقتضیة للوجود هو ان لا ینفک الوجود عن الماهیة اصلا فتکون
الماهیة ازلیة قدیمة لا ای لیس اللازم علی ذلک التقدیر ما قال الشیخ وهو ان یکون الماهیة موجودة علی تقدیر العدم ایضا لان حال العدم حال
بطلان الذات ولیسیتها کما ان حال الوجود حال فعلیة الذات فحال العدم لا ذات ولا تاثیر ولا اثر کذا فی الحاشیة یعنی ان الماهیة حال العدم لا یکون
معها الوجود حتی یلزم اجتماع النقیضین لما عرفت ان حال العدم حال بطلان الذات فالحق فی الجواب عن شک الامام ما قاله المعلم للحکمة الیمانیة للسید الباقر
ان عدم اعتبار الوجود فی الماهیة ای عدم اخذ الوجود مع الماهیة بطریق الجزئیة عند اقتضائها لصفة لا یقتضی انفکاکها ای انفکاک الماهیة عن الوجود
حین الاقتضاء ای اقتضاء الماهیة لصفة فان انفکاکها عنه ای عن الوجود وهی ای حال کون الماهیة متقررة محال کیف واذا تقررت بجعل
الجاعل لزمها الوجود فضلا عن ان تکون الماهیة مؤثرة یعنی لما کان انفکاک الماهیة عن الوجود حال التقرر محالا فیکون فی تلک الانفکاک حال التاثیر محالا
بالطریق الاولی لما وجب ان حال التاثیر بعد حال التقرر فاذن لا یتصور کونها مؤثرة فی الوجود الذی لا ینفک حال التاثیر عنها فلا یلزم کون الوجود من لوازم
الماهیة والا کذلک سائر الصفات ای غیر الوجود وذلک لانها تنفک حال التاثیر عن الماهیة وفیه ایماء الی ان مراد الشیخ ومعلم الحکمة الیمانیة واحد کما قال فی
الحاشیة بقوله یمکن ان یقال مراد الشیخ بحال العدم مرتبة قوام الماهیة المتقدمة علی الوجود لانه مسلوب عنها فی تلک المرتبة فلو فرض اقتضاؤها للوجود فی تلک
المرتبة والمقتضی والمؤثر یجب ان یقترن بالوجود بعین التاثیر فیلزم ان تکون موجودة فی تلک المرتبة المتقدمة وهو محال بالضرورة فحاصل جواب الشیخ
والمعلم واحد انتهی تفصیله علی ما فی بعض الحواشی انه لیس مراد الشیخ بحالة العدم مرتبة العدم العارض للماهیة بل مرتبة قوامها المتقدم علی جمیع
العوارض من الوجود والعدم وغیرهما فنقول فی تقریره مراد الشیخ ان مرتبة قوام الماهیة متقدمة علی الوجود لکونه من العوارض فلو کانت
الماهیة مقتضیة للوجود فی تلک المرتبة لزم ان تکون موجودة فیها ایضا لان الضرورة شاهدة بان المقتضی المؤثر یجب ان یکون موجودا حین التاثیر
فیلزم کون الماهیة موجودة فی تلک المرتبة المتقدمة علی الوجود وهو کما تری فلا یکون الماهیة بنفسها مقتضیة للوجود فلا یکون الوجود من لوازم الماهیة
وهذا هو مراد المعلم الاول للحکمة الیمانیة فیکون مراد الشیخ والمعلم واحدا فلا یرد علی الشیخ النظر المذکور کما یرد علی المعلم لان مبنی وروده علی ان یکون المراد بحال
العدم هی المرتبة اللاحقة التی هی مرتبة العارض واذا ارید المرتبة المتقدمة علی جمیع العوارض من العدم وغیره لم یرد علی ذلک کما قررنا وانما صح التعبیر
عن تلک المرتبة بحال العدم لان جمیع العوارض مسلوب فیها انتهی قوله کوجود الواجب تعالی اه اقول المتکلمون الذاهبون الی زیادة الصفات
ذهبوا الی ان مصداقها ای مصداق الصفات ذاته تعالی من حیث اقتضائه تعالی لا اختلاطها بها ای الصفات یعنی ان ذاته تعالی حالة الاختلاط
بالصفات کما صرح به المحقق الدوانی فی شرح العقائد کذا فی الحاشیة فیلزم علیهم ای علی المتکلمین کونه تعالی متقدما علیها ای علی الصفات
بحسب الوجود فیکون سبحانه وتعالی فی حد وجوده عاریا عنها ای عن الصفات وعن الوجود لانه من الصفات الزائدة عندهم مصداق ذاته تعالی
من حیث اقتضائه المخالطة به فتوجیه المصنف رح کلام المتکلمین بان ثبوت الوجود له تعالی علی تقدیر زیادته یکون ضروریا غیر مستند الیه
علة اصلا فلا دخل للوجود فی اقتضائه تعالی به توجیه الکلام بما لا یرضی به قائله لما عرفت ان المتکلمین قائلون بان الصفات مقتضی ذات الواجب تعالی

وحله ان اللزوم من المعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ليس لها تحقيق الا في الذهن بعد اعتباره فينقطع بانقطاع الاعتبار

والمقتضي لا بد له من الوجود قبل وجود المقتضى فلا بد من تقدم ذاته تعالى على الصفات كلها ومنها الوجود ايضا فيكون ذاته تعالى عارية في مرتبة
ذاته عن الوجود وغيره من الصفات واية صفة كانت لا يكون تحققها الا بعد ذاته تعالى فلا محالة تكون معللة بان تكون ذات الواجب تعالى سببا للوجود
علة لها فيكون خالق الوجود خلافا في صفاته ومنها الوجود فاعلم تحقيق المقام ان الوجود لا يتصور ان يكون من لوازم الماهية بالمعنى الشائع المتعارف
اي العوارض المعللة لنفس الماهية بشرط الوجود او لا بشرط على اختلاف القولين فالاول مذهب المتاخرين والثاني مذهب الشيخ الرئيس تقرير
المرام ان كون الوجود من لوازم الماهية لا يتصور الا بما اختاره المصنف رح من ان لوازم الماهية ما تكون الماهية بنفسها مقتضية لها او ما يكون
ضروري الثبوت لها كوجود الواجب تعالى وهذا المعنى للوازم الماهية غير شائع عندهم فان الشائع هو ان يكون الماهية بنفسها مقتضية لها وبهذا
المعنى لا يتصور كون الوجود من لوازم الماهية في شيء من الحقائق اذ لوازم الماهية ما يكون هي اي الماهية بنفسها المتقررة مقتضية لها على ان تكون
كلها على بنائية حين الاقتضاء للوازم مخلوطة بالوجود فلوازم الماهية تكون منتزعة عنها بعد اختلاطها بالوجود فالوجود لا يكون من تلك اللوازم
لان الوجود اول الانتزاعيات بالقياس الى سائر الاوصاف اذ الماهية تعليل لكون الوجود اول الانتزاعيات من حيث هي متقررة مطابق هذا
اي الماهية موجودة ومبدأ انتزاعه تقرير التعليل ان منشأ انتزاع الوجود انما هو الماهية من حيث انها متقررة بجعل الجاعل بخلاف سائر الاوصاف
فان منشأ انتزاعها هي الماهية المتقررة مع حيثية زائدة ومن البين ان مرتبة التقرر مقدمة على سائر الحيثيات الزائدة فيكون الوجود من اول الانتزاعيات
ثم موجودية الماهية تفريع على كون الماهية اول الانتزاعيات قبل اعتبار تلبسها اي تلبس الماهية باللواحق اي بسائر ما سواه من العارضة سواء كانت
لازمة او مفارقة ثم اشار الى دليل آخر على كون الماهية مخلوطة بالوجود حين اقتضائها اللوازم بقوله وطباع الاقتضاء يستوجب صحة دخول
الفاء بين المقتضي على صيغة اسم الفاعل والمقتضى على صيغة المفعول بحسب الوجود بان يقال انه وجد المقتضي فوجد المقتضى ولا شك ان اقتضاء الماهية
للوازمها ماخوذ من طباع الاقتضاء لانه فيكون مخلوطة بالوجود حين ذلك الاقتضاء وهو المطلوب بل الترقي من دعوى الاستلزام الى دعوى العينية معناه
اي مفاد طباع الاقتضاء ذلك اي صحة دخول الفاء بين المقتضي والمقتضى بحسب الوجود لا اي ليست صحة دخول الفاء بين المقتضي والمقتضى بحسب الوجود
بمعنى انه اي المقتضي بحسب الوجود مما يفتاق اي بغير الطباع اللوازم يعني يستند الى المقتضي بحسب الوجود نفس تلك اللوازم على ان يكون وجود المقتضي جزءا
من علة وجود المقتضى حتى يرتبط بالنفي توقف طباع اللوازم على وجود الماهية ايضا اي كما يتوقف على نفس الماهية على بنائية متعلقة بقوله توقف
ان لو اخذ الوجود جزءا من المقتضي فيرجع الامر الى ان المقتضي هو مجموع الماهية والوجود لا الماهية وحدها اذ تعليل لقوله لا بمعنى من التحقق ان
طباع وجد فوجد لو استوجب ذلك اي كون الوجود جزءا من المقتضي لم يتصور العلية بين الامرين اذ يلزم منه وجود ذلك المجموع اي مجموع الماهية و
الوجود وتقريره وجه اللزوم ان العلة اذا كانت مجموع الماهية والوجود فنقول انه وجدت العلة فوجد المعلول لطباع وجد فوجد يستوجب وجود العلة فيلزم
وجود آخر وبهذا فيلزم التسلسل وهو كما ترى وهذا معنى قول الشارح فيعتبر وجود هذا المجموع ايضا اي كما انه اعتبر نفس ذلك المجموع جزءا من العلة
على بنائية ان يكون العلة مجموع ذلك المجموع ووجوده وهكذا الى غير النهاية بل تلك الصحة بمعنى ان طباع وجد فوجد يستدعي تقدم وجودية العلية وتقدم
وجود ما بان يكون الوجود متعاقبا لهما فارجا عنها لا جزءا منها حتى يلزم التحدد وحتى يلزم تقدم العلة ووجودها ايضا تبعا للماهية من غير ان يكون محتاجا اليها بالذات
لذا في الحاشية فلا يتصور كون الوجود من اللوازم يعني اذا دريت ان طباع وجد فوجد يستوجب تقدم موجودية العلة فلا يتصور ان يكون الوجود
لازما للماهية اصلا والا يلزم بحسب استدعاء طباع وجد فوجد تقدم صفا عن يلزم الوجود اي وجود الماهية على الوجود اللازم للماهية فلا ان يكون الوجود
[illegible] الماهية فيتقدم الوجود على نفسه واما ان يكون غيره فيلزم كون الشيء الواحد معروضا لوجودات غير متناهية وهذا معنى قوله او يلزم

نعم سلسلتاهما ومنبعهما متحقق وذلك هو الحافظ لنفس الامرية الا ان اعتبارات متناهية
او غير متناهية مرتبة او غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق بعدم الموضوع فكذب

تعدد الوجودات مع وحدة الموضوع وكلاهما باطلان فالحكم بكونه ارتساماً بحيث لا يحوم حوله ارتياب بان القيوم الواجب بالذات يجب ان يكون بنفسه مطابقا
لحكم الموجودية عليه تعالى علا ان تكون ماهيته تعالى انيته اي لا يكون الثبوت امرا زائدا عليه تعالى وايضا لما كان مصداق الوجود نفس تقرر الشيء
وسنخ قوامه في ظرف ما ذهنا كان او خارجا فما هو متقرر بنفسه وهو الواجب تعالى لا بالجاعل وهو الممكن كان جوابنا مصداق الوجود عليه تعالى نفسه
تقرره على ما ذكرنا في التعليق الرضي ان الوجود بالمعنى المصدري الذي هو الوصف الانتزاعي للموجودات لابد له من مبدأ انتزاع وهو المطلق له حقيقة
والممكن لما كان في حد ذاته ما لكا معدوما لا يمكن ان يكون بنفس ذاته مبدأ للانتزاع فهو الواجب لذاته وانتزاعه في سائر الموجودات انما هو باستنادها
اليه وارتباطها به ارتباطا مخصوصا ومن ثمه ظهر عينية الوجود الحقيقي للواجب تعالى ومن توهم عينية الوجود المصدري له تعالى فقد ارتكب
شططا الا بالفضل من العلة اي غير الذات فلا بعلية من الذات واستدل عليه بقوله فانه يستحيل ان يكون الشيء جاعلا لنفسه سنخ قوامه للاستحالة
على ما في الحاشية ان افادة الوجود عبارة عن افاضة القوام والتقرر فانه مصداق مطابقه حقيقة ومن هاهنا اي من كون مصداق الوجود هو نفس
تقرر الشيء وقوامه يستنبط ان الحيثية التي هي مصداق الوجود في عالم الامكان اي حيثية الاستناد الى الجاعل حيثية تعليلية لا تقييدية راجعة الى كون الذات
صادرة عن الجاعل اذ ليس للممكن قوام وتقرر الا بالجعل تنقرر وجه الاستنباط ان الشيء المتقرر بنفسه اعني الواجب تعالى لما كان مصداق الوجود نفسه بلا
مدخلية العلة يكون ماهيته بجعل الجاعل اياه ويحتاج صدق الوجود عليه الى حيثية الاستناد الى الجاعل لافتقار تقرره وقوامه اليه ومصداق الوجود هو
نفس تقرر الشيء وقوامه قوله ومنشأه الخ يعني ان اللزوم من الامور الاعتبارية الواقعية لا من الامور الاعتبارية الفرضية بمعنى ان موصوفه اي
موصوف اللزوم في حد نفسه اي ذاته بحيث يصح انتزاعه اي انتزاع اللزوم عنه اي عن الموصوف وان لم يكن منتزعه لكن فرض بعض فلا يتوهم انه
لو كان اللزوم امرا اعتباريا كما ذكرتم لم يتحقق اللزوم عند انقطاع الاعتبار اذ الاعتباري لا يتحقق الا باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق ولعل اعتبار
العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يعتبره فينعدم اللزوم فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما هو باطل كذا في الحاشية فيكون الحكم اي باللزوم
كاذبا تفريع على قوله لم يتحقق الخ يعني لو كان التالي حقا في نفس الامر لكان الحكم كاذبا لكنه صادق فظهر بطلان التالي وظاهر ان بطلانه مستلزم
لبطلان المقدم فثبت عدم كون اللزوم اعتباريا وهذا هو مطلوب المتوهم ثم وجه دفع التوهم ان اللزوم ليس اعتباريا محضا حتى يتم التوهم بل هو اعتباري
واقعي فهو متحقق باعتبار تحقق منشأ انتزاعه وهو ان موصوفه في نفسه بحيث يصح انتزاعه عنه وايضا لا يتوهم انه لو لم يكن اللزوم موجودا خارجيا
فبين حاشيتيه اي اللازم والملزوم اما امتناع الانفكاك خارجا فيلزم التخلف فان المفروض هو كون اللزوم غير موجود في الخارج ويلزم من
امتناع الانفكاك بين حاشيتيه في الخارج كونه موجودا فيه فالتخلف لازم او لا يمتنع الانفكاك فبطلت الملازمة بين اللازم والملزوم وهو خلاف الفرض
انا نختار ان اللزوم موجود خارجي بوجود منشأ انتزاعه في الخارج فيكون بين حاشيتيه امتناع الانفكاك فلا يلزم خلاف المفروض قوله فقولهم التسلسل
الخ جواب سوال مقدر تقريره انكم اعترفتم في الحل عن الشك بانقطاع السلسلة في الاعتباريات لعدم مقدرة الذهن على انتزاع الامور الغير المتناهية
فليس في الوجود والاعتبار الا المتناهي والشك في ان ذلك المعترف حاكم بعدم التسلسل في الاعتباريات فقولكم التسلسل فيها اي في
الاعتباريات ليس بمحال كاذب لان التسلسل ترتب الامور الغير المتناهية في الوجود وهاهنا ليس كذلك لعدم وجود الامور الغير المتناهية فيصدق
الامتناع اي يصدق قولنا التسلسل ممتنع لا السلب اي لا يصدق قولنا التسلسل ليس بممتنع كما زعم المجيب فانه حكم بان التسلسل في الاعتباريات
ليس بمحال فاجاب المصنف عنه اي عن السوال المقدر بان صدق السالبة لا يستدعي وجود الموضوع بل تصدق بانتفائه وهاهنا كذلك
تقرير الجواب ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول كذلك تصدق بعدم الموضوع وقولهم التسلسل فيها ليس بمحال سالبة موضوعها اعني التسلسل

خاتمة مفهوم الكلى يسمى كليا منطقيا ومعروض ذلك المفهوم يسمى كليا طبعيا

ليس بموجود فصدق السالبة ههنا بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول عن الموضوع بان يكون التسلسل موجودا فى الاعتباريات لينسلب عنه المحمول حتى يلزم المحذور بقى ههنا اشكال آخر وهو ان اللزومات الغير المتناهية الحاصلة بين اللازم والملزوم متحققة بحسب نفس الامر فهى اى اللزومات محكوم عليها باحكام صادقة ايجابية وهى تستدعى ثبوت الموضوع لما وعيت ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت ذلك الشئ كالامكان واللزوم والتحقق فى نفس الامر بان يقال تلك اللزومات الغير المتناهية ممكنة او لازمة او متحققة فى نفس الامر فتكون تلك اللزومات موجودة فيها اى فى نفس الامر والبرهان من التطبيق والتضعيف وغيرهما شاهد عدل على استحالة وجود الامور الغير المتناهية فى مطلق عالم الواقع وتوضيحه اى توضيح الاشكال الآخر ان لنا قضية صادقة فى نفس الامر وهى اى القضية الصادقة ان هذه اللزومات اللا متناهية الحاصلة بين اللازم والملزوم ما يمتنع انفكاكها عن الملزوم اذ لو لم تكن تلك اللزومات محكوما عليها بذلك الامتناع اى امتناع انفكاكها عن الملزوم لانهدم اساس اصل اللزوم والتالى باطل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لو لم تكن اللزومات اللا متناهية محكوما عليها بامتناع الانفكاك لامكن الانفكاك وهو مستلزم لتجويز انفكاك اللازم عن الملزوم فيمتنع الملازمة بين المتلازمين فاذن يجب ان يصدق الحكم الايجابى باللزوم على كل لزوم وطباع الربط الايجابى يستدعى وجود الموضوع فى نفسه قد يمنع كون القضية ههنا موجبة حتى يستدعى وجود الموضوع فان امتناع الانفكاك امر سلبى فى المعنى فتكون القضية سالبة معنى فلا يلزم تحقق كل من تلك اللزومات الغير المتناهية فى نفس الامر من حيث انها موضوعات لاحكام صادقة فلا يلزم التسلسل فى الامور المتحققة فى نفس الامر لا فى الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار والحق فى حل الاشكال الآخر ان اللزوم معنى كالابتداء فله اعتباران احدهما ان يعتبر انه نسبة رابطة حالة بين اللازم والملزوم ومرآة لملاحظة حالهما وهذا معنى قوله انما يكون لزوما بما هى نسبة رابطة بين اللازم والملزوم وثانيهما ان يعتبر قصدا وبالاستقلال انه مفهوم من المفهومات يصح ان يحكم عليه وبه اذ هو معنى اسمى واليه اشار بقوله لا اى ليس اللزوم لزوما بما هو مفهوم ملحوظ بنفسه فانه اى اللزوم وتانيث الضمير باعتبار رعاية الخبر نسبة لا يحكم عليها بشئ سواء كان ايجابا او سلبا لانه معنى حرفى ولا ينظر الى كونه لازما او غير لازم وانما يصح الحكم عليه اى على اللزوم بما هو مفهوم ملحوظ بنفسه فى الذهن فالمحكوم عليه باللزوم هو من حيث انه منظور اليه قصدا فى لحاظ العقل انما هو لزوم ونسبة بينهما فاذا انقطع ذلك اللحاظ القصدى انقطعت السلسلة زبدة الحل ان اللزوم بالاعتبار الاول لا يصلح لكونه محكوما عليه باللازمية فليس هناك سلسلة اللزومات فلا تسلسل اصلا وبالاعتبار الثانى يتحقق هناك لزوم آخر واذا انقطع ذلك اللحاظ القصدى ينقطع السلسلة وان شئت الخبرة على زيف هذا الحل فارجع الى التعليق المرضى وقد يجاب بالجيب هو المحقق الدوانى بان تلك اللزومات الغير المتناهية موجودة فى نفس الامر بوجود ما ينتزع هى عنه لا اى ليست بموجودة فيها بوجودات منفصلة متغايرة حتى يلزم الاستحالة اى التسلسل ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الربط الايجابى يستدعى ان يكون الموضوع موجودا فى حد ذاته واما وجوده بوجود منشأ انتزاعه فلا يكفى لصحة الحكم الايجابى عليه ازاحه بقوله وما يقتضيه طباع الربط الايجابى هو الوجود الاعم اى الشامل لكون الموضوع موجودا فى حد ذاته وموجودا بوجود منشأ انتزاعه لا المنفرد بخصوصه كما ترى فى الاجزاء المقدارية للجسم اذ تحكم على بعضها بانه مغاير البعض الآخر فهى اى الاجزاء المقدارية موجودة بوجود الجسم المتصل الواحد الذى هو الكل فتفكر قوله ومعروضه الخ فى هذا الاعتبار اعتباران احدهما اعتبار نفس المعروض بما هو هو مع عزل النظر عن العارض وثانيهما اعتباره اى اعتبار المعروض بما هو معروض لذلك العارض فبهذا الاعتبار ما اعتبره المحققون او على الاعتبار الاول يكون الحيوان مثلا كليا طبعيا وجنسا طبعيا ايضا فان مفهوما الطبيعة من حيث هى فيلزم عدم الفرق بينهما او اما على الاعتبار الثانى فلا وما شاع ان الحيوان من حيث كونه معروضا للكلى كلى طبعى ومن حيث كونه معروضا للجنس جنس طبعى وقس عليه فمن الكل وجود الكلى الطبيعى فى الخارج فقد عهد بهذا الاعتبار اى بالاعتبار الثانى واما المعترفون بوجود الطبيعى فى الخارج فالمقصود بالاعتبار الاول وهو موضوع

والمجموع من العارض والمعروض يسمى كليا عقليا لكن الكليات الخمس منها منطقى وطبعى وعقلى ثم الطبعى له اعتبارات ثلثة بشرط لا شئ يسمى مجردة وبشرط شئ يسمى مخلوطة ولا بشرط شئ يسمى مطلقة

المعقود اى القضايا العامة فنوهم من تذكر الكلى الطبعى الاول ايضا كما انكر بالاعتبار الثانى بناء على ان المنتزع اى معنى الكلى والمنتزع منه اى الشخص الموجود فى الخارج متغايران بالذات ومتحدان بالعرض فلا يكون وجود الشخص وجود الكلى الطبعى وسياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله والمجموع آه قيل القائل شريف المحققين فى حاشيته على شرح المطالع حيث قال ان الكلى العقلى ليس بكلى اصلا اذ لا فرد له يعنى لو كان له فرد يصدق عليه حده واسمه فيلزم ان يكون خارجا منه وعاما وهو محال انتهى بهذا الاعتبار جزئى حقيقى فهو ينفى قد يمنع بان الانسان مثلا كلى وكذلك مفهوم الكلى ولا ارتياب فى ان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية فان توهم انه لو كان هذا الاعتبار جزئيا حقيقيا لم يصح تسميته بالكلى فازحه بقوله وتسميته بالكلى بمجرد الاصطلاح تدبر لعله اشارة الى ذلك المنع قوله ثم الطبعى آه اعلم ان الطبيعة الانسانية مثلا قد تؤخذ بالقياس الى عوارضها بشرط شئ اى مخلوطة بها اى بالعوارض فتسمى طبيعة مخلوطة للاختلاط بالعوارض وقد تؤخذ بشرط لا شئ اى خالية عنها اى عن العوارض يعنى تؤخذ مشروطة بعدم العوارض فتسمى مجردة للتجرد عن العوارض وقد تؤخذ لا بشرط شئ اى مع عزل النظر عن الخلط والتجريد فتسمى مطلقة للاطلاق وعدم تقييدها بوجود العوارض وعدمها وتسمى مهملة ومرسلة ايضا للاهمال والارسال وفى هذا الاعتبار الاخير اعنى اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخلط والتجريد اعتبارات ثلث اى مراتب ثلث مذكورة فى الحاشية الزاهدية على شرح المواقف المرتبة الاولى اعتبار نفس الماهية من حيث هى هى بان يتعلق الحيثية اى من حيث هى هى بالماهية اى بالمعتبر لا بالاعتبار كما فى المرتبة الثانية وهى اعتبار الحيثية المتقدمة على جميع الحيثيات فان الماهية من حيث هى هى فى مرتبة حقيقتها وذاتياتها لكونها مرتبة المعروض متقدمة على العوارض كلها فى نفس الامر مع عزل اللحاظ عن اعتبار المعتبر وبهذا تمتاز هذه المرتبة الاولى عن سائر المراتب فعرية الماهية فى هذا اللحاظ عن جميع اللواحق اى العوارض ظرف فيها الملاحظة بدون الذهن والخارج لما ورد ان الماهية فى كل منهما مخلوطة بالعوارض والعوارض كلها مسلوبة عن تلك المرتبة فكيف يصح كونهما ظرفين لها ثم لما كان ان يتوهم ان القول بتعرية الماهية فى الاعتبار عن جميع العوارض غير مستقيم فانه لا تعرية عن الحيثية التى هى ايضا منها دفعه الشارح بقوله ولفظ الحيثية شرح وعنوان اى تعبير لهذه المرتبة الاولى لا قيد لها ولا لم يكن هناك تعرية عن جميع العوارض اذ الحيثية ايضا منها فلا يلزم المحذور ثم الاضافة فى قوله ولفظ الحيثية للبيان فان توهم ان الماهية من حيث هى هى متقدمة على جميع العوارض ومخلوطة بالوجود اللحاظى والملحوظية فلا تكون جميع العوارض مسلوبة عنها فان التقدم والملحوظية من العوارض فازحه بقوله وهى اى نفس الماهية بما هى هى مخلوطة فى هذا اللحاظ بالوجود اللحاظى والملحوظية وغيرها كالتقدم بحسب حاق الواقع ومسلوبة عطف على قوله مخلوطة عنها بحسب خصوص هذا اللحاظ اى باعتبار ان هذا اللحاظ للماهية فقط لذا فى الحاشية فاذن هذه الملاحظة بخصوصها ظرف للخلط والتعرية اى ظرف للخلط بحسب حاق الواقع وظرف للتعرية بحسب اللحاظ باعتبارين لان هذه الملاحظة باعتبار انها ملاحظة لنفس الماهية فقط اى بلا ملاحظة معها غيرها اصلا حتى الملحوظية ظرف للتعرية بخلوها عن جميع ما عداها فيصدق سلب الكل عنها ومصداق هذا السلب ان ما عداها ليس ملحوظا فى هذا اللحاظ وباعتبار ان الماهية موجودة فى هذه الملاحظة و متصفة بقيد قصر اللحاظ عليها بعوارض مختصة بهذا الظرف فى الواقع مخلوطة بها بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الموجودة فى هذه الملاحظة وجدها متصفة بها فهذه الملاحظة ظرف للخلط والتعرية بالنظرين والاعتبارين فتفكر انتهى ما فى الحاشية مختصرا والمرتبة الثانية اعتبارها من حيث هى هى مع عزل النظر عن الخلط والتعرية بان يتعلق الحيثية بالاعتبار دون المعتبر يعنى يكون الحيثية شرحا وعنوانا للاعتبار والملاحظة دون الملحوظ بمعنى ان ملاحظتها تكون من حيث هى ملاحظة الماهية اى لا يكون ملاحظة الماهية المخلوطة ولا يكون ملاحظة الخلط والتعرية بخلاف الاعتبار الاول فانه كان فيه ملاحظة الماهية المعراة عن جميع العوارض وان كانت مخلوطة معها فى حاق الواقع وهو اى الاعتبار الثانى يعم الاعتبارات كلها

اذ لا يخلو شيء من الاعتبارات عن ملاحظة الماهية وتقسيمها اليها اي الى الاعتبارات وذلك لانهم يقسمون الماهية الى المطلقة والمجردة والمخلوطة
فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلثة هي الماهية في المرتبة الثانية فلا يلزم الاعضال بان المقسم للاقسام الثلثة المذكورة هو الطبيعي وهو عبارة
عن الماهية المطلقة فاذا قسم الطبيعي الى المطلقة فقد قسم المطلقة الى المطلقة والمجردة والمخلوطة فيلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وذلك
لان المقسم هي الماهية المعراة عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق اعني موضوع المهملة القدمائية والمطلقة التي هي قسم منها اعتبر فيها الاطلاق
فصار الطبيعي اعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم المحذور وهذا التفصيل في بعض الشروح والى الكلي والجزئي اي ويقسم اليها الماهية
مليك آنفا اسمن ان هذه المرتبة يعم الاعتبارات كلها ومنها الماهية المعراة والماهية المخلوطة والكلي عبارة عن الاولى والجزئي عن الثانية وفي تلك المرتبة
تقسم اليها واذا سئل عنها اي عن الانسان مثلا في هذا الاعتبار بانه الف او ليس بالف وبانه كاتب او ليس بكاتب فجوابه انه الف وليس بالف وانه كاتب
وليس بكاتب والسر فيه انه يسري الى الطبيعة من حيث هي هي بالمعنى المذكور احكام المخلوطة والمجردة فان الانسان بهذا الاعتبار موضوع
للمهملة ومحكوم عليه بالايجاب والسلب بالنظر الى المحمول اذ يصح فيه اجتماع المتقابلين بالقياس الى الفردين لما دريت ان المهملة في قوة الجزئية و
الجزئيتان المختلفتان ايجابا وسلبا لا تتناقضان لان في التناقض لا بد من الاختلاف في الكم كذا في بعض الشروح ففي هذا الاعتبار الثاني ايهام
اجتماع النقيضين في الواقع كما في المرتبة الاولى ايهام ارتفاعهما فانه في هذه المرتبة قد يسلب عن الماهية جميع ما عداها فيتحقق سلب جميع المفهومات
عنها فالانسان كما انه ليس في حد ذاته الف كذلك ليس في حد ذاته ليس الف ولعل قول المصنف ره والطبيعي اعم باعتباره اشارة الى هذا الاعتبار
الثاني لانه هو المقسم لجميع الاعتبارات لا لغيره والمرتبة الثالثة اعتبارها اي اعتبار نفس الماهية من حيث هي هي مع ملاحظة عمومها بهذه الملاحظة
استبان الفرق بين الاعتبار الاول والثالث فان في هذا الاعتبار تعرية عن بعض اللواحق بخلاف الاعتبار الاول فانه كان فيه تعرية عن جميع اللواحق
وتعلق الحيثية بالماهية لا بان يجعل العموم قيدا لها في المصداق والملحوظ بل في التعبير والملاحظة فاصله ان يلاحظ معها كونها من حيث هي هي
وهو المراد بملاحظة عمومها الا من حيث الشمول والانطباق على الجزئيات كما هو المعتبر في المحصورات هكذا في الحاشية قوله فيها بملاحظة
عمومها او الماهية بهذه الملاحظة مجردة عن المنوعات والمشخصات ويعرضها الكلية في الذهن قيدا فيها قال في الحاشية اي في المحكي عنه
والمعبر عنه بل في الحكاية والتعبير وبهذا يجعل هذا الاعتبار اخص من الثاني بحسب الاعتبار لا بحسب التناول فافهم وهي اي الماهية بهذا الاعتبار
الثالث كلي طبيعي وقيل القائل هو المحقق الزاهد في حاشيته على شرح المواقف بقوله كان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار التجريد عن المشخصات والمنوعات
والفرق بينهما الا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود ولذلك يشتركان في كثير من الاحكام كالجنسية والنوعية ونحوهما فليتامل تاملا
صادقا لا فرق بين هذا الاعتبار اي الاعتبار الثالث واعتبار التجريد الا في التعبير دون المقصود ولذلك يشتركان في كثير من الاحكام
كالجنسية والنوعية تقريره على ما في بعض الحواشي ان الخلط بالمشخصات ينقض العموم النوعي والخلط بالمنوعات يبطل العموم الجنسي
فيكون اعتبار العموم هو بعينه اعتبار التجريد ولا فرق بينهما الا بحسب المفهوم والعبارة دون العناية والمقصود ثم زيفه الشارح باثبات الفرق
بين الاعتبار الثالث واعتبار التجريد في المقصود بقوله وفيه ان المعتبر بهذا الاعتبار الثالث موضوع للطبيعية كما في قولنا الانسان نوع او
كلي او موجود في الذهن بخلاف المجردة فحصص الفرق بينهما وبين الاعتبار الثالث اذ هي ليست محكوما عليها بشيء من الاحكام كالجنسية و
النوعية اذ يمتنع تصورها اي تصور المجردة ووجودها مطلقا اي سواء كان في الذهن او في الخارج ووجه الامتناع غير خفي فان المجردة لو كانت موجودة
في الخارج لكانت مقترنة بالعوارض الخارجية ولو كانت موجودة في الذهن لزم اقترانها بالعوارض الذهنية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلم تكن
مجردة والكلام فيها الا ان يراد جواب عن ذلك التزييف وهذا كله مما افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف التجريد عن بعض العوارض في
الاعتبارات كالمنوع بما هو منوع والمشخص بما هو مشخص ونحوهما تخصيص للمرام لانه اذا لوحظ المطلق مجردا عن المنوعات والمشخصات يشترط الاطلاق والوحدة الذهنية

	وهي من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة ولا شيئا من العوارض	

كان بعين الاطلاق باعتبار الثلث في الحيوان الجنس والانسان النوع كما لا يخفى على من تفكر وهذه الاعتبارات الثلثة تجري في كل مفهوم
كلي جوهريا اي ذاتيا كان او عرضيا بالقياس الى ما هو خارج عنه اي عن المفهوم المبهم محصل له اي لذلك المفهوم اما في قوام سنخ مرتبة ماهيته
كالفصل اعني الناطق مثلا فانه لكونه خاصة للجنس الذي هو مفهوم مبهم في حد ذاته كالحيوان خارج عنه محصل له اي مزيل ابهامه معين له داخل في سنخ
مرتبة الماهية وهي الانسان كما سبق بيانها في بحث الجنس نتلو عليك ان في هذا المقام اصطلاحين احدهما اعتبار الماهية مقيسا الى
الامور المحصلة وثانيهما اعتبارها بالقياس الى الامور الغير المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شيء اي من حيث
انه محصل بالناطق فيكون نوعا وعين الانسان وتارة بشرط لا شيء اي من حيث ينضم اليه امر خارج ويحصل منهما امر ثالث فيكون
جزءا ومادة وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو من غير تعرض بشيء آخر فيكون جنسا ومحمولا وعلى الاصطلاح الثاني يؤخذ الانسان مثلا
تارة مكتنفا بالعوارض وتارة خاليا عنها وتارة مطلقا فقول الشارح في قوام سنخ مرتبة ماهيته رمز الى الاصطلاح الاول وقوله او في مرتبة
متاخرة عنها اي عن الماهية اشارة الى الاصطلاح الثاني كما في الانسان بالقياس الى عوارضه المشخصة ووجه التاخر ظاهر لان مرتبة
العوارض سواء كانت لازمة او مفارقة متاخرة عن مرتبة المعروض على ما نبهناك عليه آنفا فالانسان اذا اخذ بشرط شيء كان نوعا واذا اخذ
بشرط لا شيء كان مادة وموضوعا واذا اخذ لا بشرط شيء كان شخصا ثم تفصيل المرام ان تحصل النوع بالعوارض المشخصة انما هو في المرتبة المتاخرة
عن سنخ مرتبة الماهية لما القي عليك ان النوع الحقيقي تمام الماهية ليس له تحصل منتظر في مرتبة ماهيته الا باعتبار الاشارة الى الوجود كما ان
وذلك يحصل بالعوارض المشخصة فابهام النوع انما هو بحسب الاشارة لا بحسب الذات بخلاف الجنس فان ابهامه بحسب الذات لكونه ماهية ناقصة
في نفسها محتاجة الى متمم مرتبة ذاتها هذا والتفصيل في حواشي شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي والكاتب مثلا عطف على قوله الانسان مثال
للعرض بالقياس الى زيد فانه اذا اخذ لا بشرط شيء كان كاتبا واذا اخذ بشرط شيء كان عرضا محمولا عليه بالمواطاة لكونه متحدا معه اتحادا بالعرض
واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا محمولا عليه بالاشتقاق لا بالمواطاة فان هذه المرتبة ليست الا مرتبة المغايرة وظاهر ان باعتبار المغايرة
لا يصح الحمل الا بواسطة ذو مثلا وهذا الحمل هو الحمل بالاشتقاق ومن ههنا اي ومن كون الكاتب عرضا محمولا بالاشتقاق اذا اخذ بشرط شيء يظهر ان
الحمل الاشتقاقي لا يختص بالمبادي بل يجري الحمل الاشتقاقي في المشتقات ايضا كما يجري في المبادي وقد تجري اي الاعتبارات الثلثة في
كل طبيعة جزئية كانت او كلية بالقياس الى كل ما يقارنه اي يقارن كل طبيعة لا على وجه التحصيل كالثوب مثال للطبيعة الكلية بالنسبة الى البياض
وزيد مثلا عطف على الثوب بالقياس الى اوصافه ومناط الحمل والعموم اي الكلية هو اعتبار لا بشرط شيء بالاصطلاح الاول اي اعتبار الماهية
مقيسا الى الامور المحصلة فانها هي الفصول وهي كليات محمولة دون هذا اي ليس مناط الحمل والعموم اعتبار لا بشرط شيء على الاصطلاح الثاني
وهو اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة لان المأخوذ على هذا الاصطلاح قد يكون جزئيا كزيد اذا اخذ لا بشرط شيء بالقياس الى اوصافه
كالضاحك والكاتب فزيد لا يصير كليا ولا محمولا بالحمل المتعارف وهو حمل الكلي ولو حمل لكان حمل الجزئي على نفسه هذا لانه قد يكون جزئيا قوله وهي من
حيث هي هي وتفصيله ان الانسان مثلا اذا اقتصر اللحاظ على نفسه فقط بان يؤخذ الماهية من حيث هي هي ويجعل الظرف متعلقا بالماهية فخرجها
لبيان مرتبتها المتقدمة على جميع اعتباراتها ومراتبها وقد سبق توضيحها فتذكر كذا في الحاشية لم يوجد في هذا اللحاظ اي ملاحظة نفس الماهية
دون ما عداها الا هو اي الانسان ومقوماته اي ذاتياته وان متصلة كان الانسان في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة لكنها اي العوارض
مسلوبة عنه اي عن الانسان في هذا اللحاظ وذلك لانه لم يلاحظ مع الماهية تلك العوارض فهي منفكة عن جميع ما هو خارج عنها على ان يكون
متعلق بقوله مسلوبة مصداق على هذا السلب اي سلب العوارض عن الانسان الا شيئا منها اي من العوارض ليس عينا له اي للانسان

ولا واحد منافيه فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو هو الف بتاخير الحيثية عن حرف السلب كان السلب واردا على الايجاب من تلك الحيثية متعلقا بالايجاب لا بالسلب وذلك في المرتبة المتاخرة عن الذات لانه وارد على ما هو متقدم على الربط اي الحيثية التي هي عنوان الموضوع والارتياب في ان عنوان الموضوع متقدم على الربط اعني نفي القيد اي على ان يكون الحيثية قيد الثبوت فكان العقد السلبي صادقا البتة فانه يفيد سلب ثبوت الالف عن الانسان سلب الثبوت اي ثبوت الالف بهذه الحيثية اي من حيث هو هو لا ينافي الثبوت بحيثية اخرى اعني في المرتبة المتاخرة عن الذات والمقومات هذا والتفصيل في بعض الشروح واما اذا قدمنا الحيثية على حرف السلب كان معناه ان الانسان من حيث هو هو ليس بالف ومفاده ان السلب ثابت له من حيث هو هو لان الربط وارد على السلب فهو يدل على تعلق السلب بالانسان مثلا بهذه الحيثية وهذا معنى قوله فان الحيثية ح اي حين التقديم على حرف السلب قيد للسلب لا المسلوب كما كان قيدا في صورة تاخير الحيثية فيكون السلب نفيا مقيدا بالتوصيف والسلب من حيث هو سلب لا يتكيف بكيفية ولا يصح ان يقيد فذلك السلب بقيد لما تلي عليك ان مفاد التقييد ثبوت القيد للمقيد فما لم يكن ثابتا في نفسه كيف يصح ان يثبت له شيء اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالتقييد وان كان بقيد الحيثية يدل على انه اي السلب ملحوظ من حيث انه مفهوم ثابت لشيء فهو اي التقييد راجع الى ثبوت السلب فيكون كاذبا بالضرورة لانه من العوارض التي ليست في حد ذاته بل في المرتبة المتاخرة قال المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف واذا قلنا الانسان من حيث هو ليس بالف بتقديم الحيثية كان الربط واردا على السلب لانه يدل على تعلق السلب بالانسان بهذه الحيثية فكان القول كاذبا فان سلب الالف ايضا من العوارض انتهى والتطبيق اللفظ والمعنى انما هو بحسب تاخير الحيثية لا بحسب تقديمها وفيه تعريض على المصنف حيث قدم الحيثية فقال وهي من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة وسيصرح به الشارح عن قريب ثم وجه التطبيق في صورة التاخير ان السلب كما هو في اللفظ كذلك في المعنى اذ بتاخير الحيثية لا يرجع العقد الى الايجاب بخلاف تقديم الحيثية اذ ح يرجع الى الايجاب العدولي فان معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف ح فيكون اللفظ مخالفا للمعنى اذ اللفظ متعلق بالسلب هذا فان ورد السؤال تفريع على قوله ان الانسان مثلا اذا قصر اللحاظ على نفسه فقط لم يوجد في هذا اللحاظ الا هو ومقوماته بين طرفي النقيضين بالايجاب كما اذا قلنا ام الانسان موجود من حيث هو هو او معدوم من حيث هو هو فلا يستحق السائل الجواب هذا اولى مما افاده صاحب المواقف من انه لا يلزمنا الجواب فانه يدل على امكان الجواب وهو لا يمكن لان المطلوب في هذا السؤال التعيين احد النقيضين وهذا غير متصور لما تجوا بسلبهما فليس بجواب عنه حقيقة فان هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين لان كلمة ام موضوعة لطلب التعيين احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال هو ثبوت احد الامرين فاسد لما تلي عليك ان في مرتبة الماهية من حيث هي هي جميع العوارض حتى الوجود والعدم مسلوبة عنه فكيف يصح اثبات احد الامرين فكذا السؤال فاسد ولو اجيب على سبيل المسامحة فيسلب الطرفين اي بسلب شقي الترديد فيقال لا هذا ولا ذاك فاذا حيث بذلك السلب فلا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال بل يكون تنبيها على فساد الوضع المبني عليه فلك السؤال ثم قال المصنف رح بقوله وهي من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بتقديم الحيثية على حرف السلب ليس على ما ينبغي لما دريت ان السلب بتقديم الحيثية يرجع الى ثبوت السلب فيكون كاذبا كالايجاب فلا يصدق ليست بموجودة ولا معدومة فكان الواجب على المصنف ان يوخر الحيثية حتى يفيد سلب الثبوت فيكون صادقا وفيه نظر فان ما ذكرت من ان الحيثية المتقدمة مفادها ان السلب ثابت للانسان مثلا من حيث هو هو انما هو اذا كانت الحيثية صورة تقديمها على حرف السلب قيدا اي جزءا للسلب لانه يصير ح نفيا مقيدا واما اذا كانت الحيثية قيد الموضوع فالتقديم كالتاخير في المفاد اذ ح يكون حرف السلب بعد تمام الموضوع فيكون بعد الحيثية ايضا لكونها من تتمة الموضوع فيكون نفي التقييد وهو كون الامر الواحد من النقيضين كالايجاب بالالف وسلبه كالوجود والعدم اذ قادح التناقض تقييد السلب بقيد الا ليس قادح التناقض تقييده قيد للموضوع بقيد الحيثية

فقي هذه المرتبة ارتفع النقيضان

بمشترك بين الايجاب بعد والسلب وما يجيب المجيب هو الفاضل الجونفوري في بعض رسائله عنه اي عن النظر بوجهين الوجه الاول ان القيد كقيد العلم
غير مميز الموضوع عما عداه فيفيد ذلك القيد تعيين الموضوع وينسب المحمول كالطول الى ذاته اي فات الموضوع من غير وجوب ان يكون النسبة اي نسبة
المحمول الى الموضوع من حيثية التقييد اي من حيث ان الموضوع مقيد بقيد كما تقول ايها المخاطب زيد العالم طويل فيتميز المراد بزيد بقيد العلم
عن زيد الجاهل فلا يلغو التقييد ولم يكن الحكم على زيد بالطول من جهة العلم الذي قيد الموضوع به وقد يميز القيد نفسه اي نفس الموضوع
باعتبار عن نفسه باعتبار آخر ان كان الحكم عليه اي على الموضوع بذلك الاعتبار اي يكون لذلك الاعتبار دخل في الحكم بحيث لو انتفى ذلك
الاعتبار انتفى الحكم فيصير مآله الى تقييد الحكم به وان كان في الظاهر تقييد الموضوع كذا في بعض الحواشي كان التقييد مفيدا والا يلغو فاذا قلت زيد
من حيث انه طويل فقيد العالم يميز زيدا من حيث انه عالم عن نفسه لا من تلك الحيثية فاذا اريد ان طوله من حيث علمه كان القيد لغوا ومن ثمه لا يذهب
الوهم الى ارادة ذلك فتقييد الموضوع بالحيثية الدالة على قصر الملاحظة عليه اي على الموضوع بان يقع الاغماض عن جميع ما عداه ان افاد ذلك
التقييد ان الايجاب والسلب انما هو بهذه الحيثية اي الدالة على ذلك القصر فيفيد القيد ويرجع اما الى الايجاب والى السلب على ما عرفت والا
اي وان لم يفد ذلك التقييد كون الايجاب والسلب بتلك الحيثية فيلغى التقييد فالحيثية مؤخرة تقديرا وان كانت متقدمة في اللفظ لكونها قيدا
مسلوب لان المتقدمة ملغاة قال في الحاشية اعلم ان الاحتمال الاول ههنا ساقط لان لفظ الانسان لا يحتمل غيره كزيد اذا كان علما مشتركا
فالتقييد بالحيثية يكون من قبيل الثاني فافهم انتهى ثم حاصل الجواب على ما في بعض الحواشي ان الحيثية ههنا تقييد للسلب سواء تقدمت في اللفظ
او اخرت فيه لانها اذا تقدمت في اللفظ فهي مؤخرة في الحقيقة تحرزا عن الالغاء فرجع الى منع كون الحيثية المتقدمة تقييد الموضوع والوجه الثاني
من الجواب انا سلمنا ان الحيثية قيد للموضوع لا للحكم الا ان الموضوع مع قيوده في السالبة مؤخر عن السلب من حيث المعنى وان كان مقدما
عليه في اللفظ فما ذكره الناظر من ان التقديم كالتاخير في المفاد ساقط عن اصله قال في الحاشية مستدلا على قوله مؤخرة الخ لان النفي
يستدعي صدارة الكلام فان السلب يرفع الايجاب فقولنا زيد ليس بكاتب معناه ان زيد كاتب مرفوع ليس بصادق فلو لم ينظر فيه الى ورود السلب
على الموجبة لم يكن السلب رافعا لها اي للموجبة فزيد ليس بكاتب وان كان صريحا في السلب لكن المنظور ما تلوناه اي تقديم السلب على العقد
الايجابي كذا في الحاشية قوله ففي هذه المرتبة ارتفع النقيضان آه قال الاستاذ رهاي السيد الزاهد في حاشيته على شرح المواقف تحقيق
المقام ان النقيضين ان اخذا مفردين كالوجود والعدم فلا ريب في ارتفاعهما عن الماهية في مرتبة ذاتها وسنخ قوامها فان العارض لا يكون في مرتبة
المعروض بمعنى ان جميع العوارض ايجابية كانت او سلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية وان اخذا قضيتين كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة والماهية
ليست من حيث هي هي بموجودة فارتفاعهما محال مطلق سواء كان عن مرتبة الماهية او عن غيرها بل يجب ان يصدق احدهما والموجبات باسرها
كاذبة كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة في تلك المرتبة اي مرتبة سنخ قوام الماهية والسوالب البسيطة كقولنا الماهية ليست من حيث هي هي بموجودة
صادقة بالضرورة فان توهم ان القول باستحالة ارتفاع النقيضين مناف لما افاده المحقق الدواني من تجويز ارتفاع النقيضين فانحسر بقوله وقول
بعض المتاخرين اي الدواني في الحاشية القديمة انما جوزوا ارتفاعهما في المرتبة اي مرتبة الماهية بناء على اعتبار السلب محمولا اي سلبا ثابتا او كلا
انما هو في السلب البسيطة فانتفى المنافاة فان الماهية تعليل لكذب الموجبات كلها معدولة كانت او محصلة وصدق السوالب باسرها كما انها ليست
بالف من تلك الحيثية اي من حيث هي هي كذلك ليست الماهية بتلك الحيثية ليست بالف اذ يصدق سلب جميع المفهومات عن
الماهية من حيث هي هي حتى يصدق سلب السلب ايضا فان هذا السلب يعني ليست بالف ليس نفسها اي نفس الماهية ولا داخلا جزءا فيها
ثم فرع عليه قوله فالسوالب باسرها صادقة والموجبات كاذبة لتحقق مصداق السلب دون الايجاب قال السيد الهروي في حاشيته على

شرح المواقف ان المحمول فی هذه الموجبات لیس ذاتیا فتلک الموجبات باسرها کاذبة ویصدق السلب وهذا السلب ایضا لیس ذاتیا فیصدق
سلب السلب وهکذا فهذه السوالب کلها صادقة انتهی ثم نتلو علیک ان کلام جلال الملة والدین فی حاشیة القدیمة صریح فی اعتبار السلب
محمولا واخذ النقیضین مفردا فی تجویز ارتفاعهما وتصریحه بصدق السوالب وکذب الموجبات یدل علی ان النقیضین اذا اخذا قضیتین لا یجوز
ارتفاعهما ومن اعترض المتعرض هو خیر اللاحقین صاحب الافق المبین علیه ای علی المحقق الدوانی بان ذلک اجتماعهما ای اجتماع النقیضین
لا ارتفاعهما کما افاده ذلک المحقق لو نقیض سلب سلب الوجود سلب الوجود لا الوجود کیف والوجود من لوازمه ثم تفصیل الاعتراض علی ما فی
الحاشیة الزاهدیة علی شرح المواقف انه لیس ههنا ارتفاع النقیضین کما هو مظنون المحقق بل اجتماع النقیضین لان نقیض سلب الوجود اعنی
قولنا الماهیة من حیث هی هی لیست بموجودة سلب سلب الوجود وهو قولنا الماهیة من حیث هی هی لیست لا موجودة ولیس نقیضه الوجود اعنی قولنا
الماهیة من حیث هی هی موجودة بل الوجود من لوازم النقیض فمتی صدقت السوالب کلها کما افاده المحقق اجتمع سلب الوجود وسلب
سلبه صدقا وهما نقیضان فاجتمعا فالموجبات وسائر المراتب الشفعیة من السوالب کسالب السالب کاذبة والاوتار منها ای من السوالب
کسالب السالب السالب صادقة فکانه ینادی من مکان بعید جواب لقول من اعترض قال فی الحاشیة اذ کلام المحقق فی المفردین
اذا جعلا محمولین ومناط الاعتراض علی اخذ النقیضین قضیتین واین ذلک من هذا انتهی هذا والتفصیل فی تعلیقنا المرضی ثم کون سلب السلب
دون الوجود نقیضا للسلب ای ما قال السید الباقر من ان نقیض سلب الوجود سلب سلب الوجود ولیس نقیضه الوجود مستنکر جدا فان
التناقض بین الشیئین من النسب المتکررة توضیحه ان العدم رفع الوجود فهو نقیضه بالاجماع فیکون الوجود ایضا نقیضا للعدم بمعنی انه
مرفوع به لان التناقض من النسب المتکررة فالمعتبر فی کون الشیء نقیضا للشیء کونه سلبا له او مسلوبا به وکون عدم العدم ایضا نقیضا للعدم
غیر مسلم عند ذلک المحقق الا اذا اخذ العدم المضاف الیه سلبا ثابتا وهذا لا یفید المعترض هذا والتفصیل فی بعض الحواشی ثم ان توهم ان
العدم بمعنی سلب الوجود سلبا بسیطا نقیضه سلب السلب بمعنی رفع العقد السلبی الملزوم لصدق الوجود لا بمعنی سلب السلب الثابت فاذا
صدق السلب البسیط وسلب السلب بذلک المعنی یلزم اجتماع النقیضین قطعا فاقحه بقوله وورود السلب علی النسبة السلبیة دون
النسبة الایجابیة غیر معقول تفصیل الازاحة ان السلب عند المحققین فی العقود وارد علی الایجاب مطلقا واما بمعنی رفع النسبة السلبیة
فغیر معقول کیف و یلزم ح عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار وحدة النسبة تثلیث القضایا وهو کما تری هذا والبسط فی المبسوطات
انتهی ای کلام الاستاذ فی حاشیته علی شرح المواقف اقول المقصود منه ابطال کلام جلال المحققین واثبات اعتراض خیر اللاحقین علی وجه
یتضمن رد استدلال المحقق الهروی نقیض الوجود رفعه بما هو رفع محض لما تلی علیک ان نقیض کل شیء رفعه رفعا بسیطا الا ای لیس نقیض
الوجود رفعه بما هو رفع عدولی ای سلب الثابت اذ ثبوت السلب لا یعتبر فی کونه نقیضا اذ لو اعتبر فی ذلک لخرج النقیض عن کونه نقیضا
فنقیض الوجود المقید بقید فی المرتبة رفع الوجود فیها ای فی المرتبة علی طریق نفی المقید بالاضافة بان یکون فی المرتبة قیدا للوجود
لا للسلب فالنقیضان هما الوجود فی المرتبة ورفع ذلک الوجود المقید لا علی طریق نفی المقید بالتوصیف بان یکون فی المرتبة قیدا للسلب
لا للوجود وحاصل المقال ان قوله فی المرتبة فی قولنا سلب الوجود فی المرتبة اما ان یکون قید المضاف او یکون قید المضاف الیه فعلی الاول
لا یکون نقیضا بل هو من العوارض وعلی الثانی نقیضا وارتفاعه محال اذ لیس هو من العوارض وما هو المحمول هو الثانی ای النفی المقید
وما هو النقیض هو الاول ای نفی المقید فارتفاع النقیضین محال مطلقا ای سواء کانا مفردین او قضیتین ویمتنع اجتماعهما فی جمیع المواطن
حتی مرتبة الماهیة اذ العدم الذی هو نقیض الوجود بمعنی رفعه المحض فی قوة السالب البسیط ومصداقه نفس الماهیة اذ هو لیس من العوارض
فلا یصح رفعه عن مرتبة الماهیة فی جمیع مواطن الواقع ومنها مواطن نفس الماهیة من حیث هی هی فذلک التجویز ای تجویز ارتفاع النقیضین عن

ان الطبع اعم باعتبار من المطلقة فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اعلم ان المنطق من المعقولات الثانية
ومن ثم ميز هيئته الى وجوده في الخارج واذا لم يكن المنطق موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبعي اختلف فيه

مرتبة الماهية المبني على الحمل اي على التقدير كون السلب محمولا تجويز للفاسد اي تجويز ارتفاع النقيضين على الفاسد وهو كون السلب المحمول نقيضا
فلابد من الاعتبار بالسلب البسيط فلا يسقط الاعتراض بان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما في الحاشية تفصيله ان الاعتراض مبني
على امرين الاول ان نقيض كل شئ رفعه بما هو رفع بلا اعتبار ثبوت الرفع في نفسه او لشئ والثاني ان اعتبار الحمل يخرج المحمول عن كونه نقيضا
فارتفاع النقيضين بما هما نقيضان لا يكون الا بان يكذب ثبوت الوجود وسلب ذلك الثبوت معا وهو يستلزم صدق الوجود وصدق ذلك
معا وهو اجتماع النقيضين وجواب الاستاذ مبني على اعتبار الحمل وهو مما لا مدخل له في اعتبار النقيضين وبالجملة اذا اعتبر الحمل فلا اعتراض
ولا ارتفاع النقيضين والا فالاعتراض قائم فتامل انتهت قوله فيها الاعتراض اي الاعتراض باقر العلوم قوله فيها وهو اجتماع النقيضين لا ارتفاع
النقيضين كما ظنه المحقق الدواني ومعنى كون التناقض من النسب المتكررة المقصود منه ازاحة مناقشة في قول المعترض ان احدهما اذا كان
رفعا للآخر كان الآخر مرفوعا به لان المرفوع ايضا نقيض بل النقيض حقيقة هو الرفع الصريح فالنقيض الحقيقي لسلب الوجود هو سلب سلب الوجود
لا الوجود نعم هو من لوازم سلب سلب الوجود وفي قاعدة التكرار مسامحة باطلاق النقيض على المرفوع كما سبق التلويح اليه في شرح قول المصنف
اعلم ان نقيض كل شئ آه نعم ورود السلب على السلب بما هو سلب اي اللاشئ المحض بان لا يعتبر نحو من انحاء الثبوت كالتقرر والوجود
غير معقول فلان المرفوع اما ذات متجوهرة اي متقررة بالجعل البسيط او المرفوع هو الوجود بناء على ان السلب ليس مقصود النسبة الى الوجود حتى
لا يكون المرفوع هي الذات المتجوهرة وذلك لما وعيت ان مرتبة الماهية التي هي اثر الجعل البسيط مقدمة على الوجود فرفعها المقابل لها ايضا
اليها لا الى الوجود ثم ذلك القول تعليل للتعميم المفهوم من قول الشارح اما ذات متجوهرة الخ وكلاهما اي تجوهر الذات والوجود منتفيان
في السلب بما هو سلب الا ان ورود السلب على السلب ليس على انه ثابت للموضوع حتى يكون في المعنى في قوة السالبة السالبة المحمول بل على انه
نسبة سلبية متقررة في لحاظ العقل وهذا التقرر كاف لورود السلب ثم تفصيله على ما في الحاشية ان السلب الثاني ليس في قوة الموجبة السالبة
المحمول حتى يكون الاول اي سلب السلب في قوة السالبة السالبة المحمول بل هو ماخوذ على انه نسبة سلبية في العقد السالب ثم يرد عليه السلب فهذا
السلب يكون رفعا للعقد السالب كما في قولنا ليس زيد ليس بكاتب والايجاب من لوازمه فتفكر انتهى ومرجعه رفع العقد السالب والايجاب من لوازمه
فيلزم اجتماع النقيضين وهو امر معقول في الحاشية ولما لم يكن له مفهوم محصل معتبر في القضايا المقصودة اعتبر لازمه وهو الايجاب انتهت
هكذا ينبغي تحقيق المقام وتدقيقه وتوضيح المرام وتنقيحه قوله والطبعي اعم آه قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة لتصحيح تقسيم الماهية الى المطلقة
والمخلوطة والمجردة وللاستخلاص عن لزوم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ان الانسان مثلا وان صح كان معتبرا من حيث هو هو اي من حيث
الاطلاق لا بان يكون الاطلاق قيدا حتى ينقلب المطلقة الى المخلوطة الا ان العقل قد ينظر اليه اي الى الانسان من غير نظر الى هذا الاعتبار اي اعتبار
الاطلاق وقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار وهي المطلقة والى المعتبر بالنحوين الآخرين اي المخلوطة والمجردة فاستبان الفرق بين المقسم والاقسام
فتقسيم الشئ الى نفسه والى غيره غير لازم ونظير ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم
هو الكلي في الواقع لكن لم يعتبر الكلية في كونه مقسما بخلاف القسم اعني الكلي فان الكلية فيه ملحوظة فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وكذا تقسيم
الانسان الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم هو المعلوم في الواقع لكن لم يعتبر فيه وصف المعلومية بخلاف
القسم فالمحذور غير لازم فادرك قال في الحاشية ومن ههنا يفهم ان المقسم نفس الانسان مثلا من غير ملاحظة اعتبار آخر معه
موضوع المطلقة قد مر تفصيله فتذكر انتهى قوله فيها ومن ههنا يفهم آه فان المحقق الدواني لما جعل المعتبر بهذا الاعتبار قسما فلابد ان يكون للقسم

فمذهب المحققین ومنهم الرئیس انه موجود فی الخارج بعین وجود الافراد فالوجود واحب بالذات

غیره وهو لیس الا موضوع المهملة القدمائیة **قوله** فمذهب المحققین آه قال الشیخ الرئیس فی الٰہیات الشفاء ثم المقصود من نقل کلامه الاستدلال
علی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج وتخطئة من زعم ان مراد من قال بوجود الطبائع فی الاعیان ان اشخاصها موجودة فیها بیان کلام
الرئیس نص فی ان مرادهم وجود الطبیعة من حیث هی وکما ان زیدا موجود فی الخارج فکذا الحیوان بما هو حیوان ان الحیوان بما هو
حیوان ای مع قطع النظر عن غیره لا بشرط شیء موجود فی الخارج واستدل علیه الرئیس بقوله لانه اذا کان هذا الشخص حیوانا فالحیوان ما ای
الفرد المنتشر من طبیعة الحیوان موجود فی الخارج فالحیوان الذی هو طبیعة من الطبائع وجزء من حیوان ما موجود فی الخارج فان جزء الجزء
یکون موجودا وتلخیص المقال ان الحیوان لا بشرط شیء جزء هذا الحیوان فی الملاحظة التفصیلیة ومن البین ان حقیقة الشیء لا تختلف باختلاف
الملاحظة فحیث وجد هذا الحیوان وجب ان یوجد الحیوان بما هو حیوان ثم بالغ الشیخ الرئیس فی التشنیع علی من زعم ان الموجود فی الخارج حیوان ما
فقط دون الحیوان بما هو حیوان وقال الشیخ ان الحیوان بشرط ان لا یکون معه شیء آخر لا وجود له لامتناع الماهیة المجردة واما الحیوان لا بشرط
شیء آخر فله وجود فی الاعیان فانه ای الحیوان فی حقیقته بلا شرط شیء آخر وان کان معه الف شروط تقارنه من خارج فالحیوان المجرد الحیوانیة
ای من حیث انه حیوان مع عزل النظر عن غیره موجود فی الاعیان لما کان لمتوهم ان یتوهم انه اذا کان الحیوان بما هو حیوان موجودا فی الخارج یلزم
ان یکون من قبیل المجردات لا المادیات وبطلان التالی غیر خفی ازاحه الشیخ بقوله ولیس یوجب ذلک ای کون الحیوان بما هو حیوان موجودا
ان یکون مفارقا عن المادة بل الحیوان الذی هو فی نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود فی الاعیان قد اکتنف من خارج بشرائط واحوال
خلاصة الازاحة انه لا یلزم کون الحیوان بما هو حیوان علی تقدیر کونه موجودا فی الاعیان من قبیل المجردات لو کان موجودا مستقلا واما اذا کان موجودا فی ضمن
الماهیة المکتنفة بالعوارض المادیة فکلا وحاشا کما لا یخفی انتهی کلام الشیخ وبالجملة لیس مراد المؤمنین المصدقین المعترفین بوجود الطبائع
فی الخارج وجود اشخاصها فقط کما زعم البعض ای المحقق التفتازانی والسید السند تبعا للمتاخرین من الحکماء فانهم ذهبوا الی ان الکلی الطبیعی
لیس بموجود فی الخارج وانما الموجود فیه هی الاشخاص فقط فان الشخص کزید مثلا اذا وجد فی الخارج فهو فی حد ذاته حیوان وناطق فکل واحد
منهما ای من الحیوان والناطق موجود ایضا بعین وجوده ای وجود زید والا ای وان لم یکن کل منهما موجودا یلزم افتراق الشیء عن نفسه
تقریره ان الاشخاص موجودة ولا ارتیاب فی ان بعضها یشارک بعضا آخر دون بعض فی امر مع قطع النظر عن الوجود وما یتبعه من العوارض
فذلک الامر المشترک یتقوم به تلک الاشخاص فی حد ذاتها ولا بد من وجوده اینما وجدت والا لم تکن متقومة به فاستبان ان الکلی الطبیعی لو لم یکن
موجودا بعین وجود الاشخاص یلزم افتراقه عن نفسه لانه الماهیة للاشخاص فیکون موجودا بوجودها البتة فان ما به هو زید ای الماهیة التی بها
زید زید هو الحیوان الناطق فیکون کل منهما موجودا بوجود زید البتة والا لم یکن زید موجودا والفرض ان ما به زید زید معدوم وقد تحقق انه کما
ان زیدا موجود فکذلک الحیوان والناطق موجودان فتدبر ثم لما فرغ الشارح عن اثبات وجود الکلی الطبیعی فی الخارج شرع
فی بیان نسبة وجود الطبیعة الی وجود الاشخاص فقال ثم ان نسبة الوجود الی الطبیعة اقدم بالذات ای بحسب العقل فان العقل اذا نسب الوجود
الی الطبیعة الکلیة والی الاشخاص حکم بان الاول اول من الثانی واقدم علیه ثم المراد من الطبیعة هو الکلی والشیء المطلق لا مع وصف الکلیة
والاطلاق العارض فی اعتبار العقل فانه لا نزاع فی عدم وجود الطبیعة من حیث انها معروضة للکلیة فی الخارج بل انما النزاع فی وجود ذات
المعروض فیه مع عزل النظر عن الکلیة والاطلاق واما مطلق الشیء اعنی موضوع المهملة القدمائیة فلیس امرا واحدا بل هو مجمع للوحدة والکثرة
ویشتمل علیهما وینقسم الی جمیع الاعتبارات هذا توضیح الحاشیة بل التقدم بالزمان ایضا کما هو بالذات کما فی الحوادث الیومیة ای الزمانیة فان
الانسان موجود قبل وجود زید مثلا من متعلق بالتقدم نسبته ای الوجود الی الاشخاص فللطبیعة من حیث هی بالقیاس الی الاشخاص حیثیتان

احد سماجتہ المغایرۃ ای مغایرۃ الطبیعۃ مع الاشخاص و التقدیم ای تقدیم الطبیعۃ علی الاشخاص و ہی ای الطبیعۃ بہذہ الجہۃ المذکورۃ مجردۃ
فان قیل ہم ان الماہیۃ المجردۃ مما یمتنع وجودہ بالاتفاق فادفعہ بقولہ یعنی ان حکم التقدم یصدق علیہا ای علی الطبیعۃ لا من حیث الخلط بالعوارض
المشخصۃ فہی مجردۃ بہذا الاعتبار و اما انتزاعہا فباعتبار آخر فادرک و اخر سماجتہ الاتحاد من حیث الخلط ای خلط الطبیعۃ مع العوارض
المشخصۃ زبدۃ المقال ان الطبیعۃ الکلیۃ اذا لوحظت مجردۃ تکون مغایرۃ للطبیعۃ الشخصیۃ و مقدمۃ علیہا من حیث الوجود و اذا لوحظت
مخلوطۃ تکون متحدۃ معہا و یمکن الاستدلال ہذا الاستدلال اوردہ باقر العلوم فی القبسات علی وجود الطبیعۃ من حیث ہی ہی بان طبیعۃ
الحیوان المرسل بما ہو حیوان مثلا لیس مما ہو متعلق الذات بمادۃ و مدۃ ای زمان و ذلک لان الشیء المبہم لا یصلح للتعلق بہا بحسب الذات
بل انما یتعلق بہا الحیوان المعین المتخصص ثم المراد بالمادۃ اعم من ان یکون موضوعا او ہیولی او بدنا فالاول علی تقدیر کون الحادث عرضا
و الثانی علی تقدیر کونہ صورۃ و الثالث اذا کان الحادث نفسا و جملۃ الکلام انہ قد تقرر فی الفلسفۃ الاولی ان کل حادث زمانی فلہ تعلق
بالمادۃ بالمعنی الاعم المذکور و تعلق بالمدۃ فلا یکون الحیوان المرسل مرہون الوجود بالامکان الاستعدادی الذی ہو قوۃ المادۃ و استعدادہا
مقیسا الی حصول الشیء المستعد لہ المقوی علیہ فالامکان الذاتی الذی ہو المقابل للضرورۃ و عبارۃ عن سلب ضرورتی التقرر و اللاتقرر بحسب
نفس مرتبتہ سلبا بسیطا ہناک ای فی الحیوان المرسل ملاک ای مدار فیضان الوجود عن المفیض الحق تعالی فاذا کان ہذا الحیوان المتعلق بالمادۃ
فائض الوجود عن جود المفیض الحق باستجماع استعداد المادۃ کان الحیوان المرسل احق بالفیضان لاستحقاق الامکان الذاتی للمناسبۃ التامۃ
بین المفیض و المستفیض باعتبار التعریۃ عن الاستعداد المفضی الی المادۃ ثم توضیح الاستدلال علی ما فی بعض الحواشی ان الحیوان المقترن مع المادۃ
و توابعہا لما کان موجودا فالحیوان المطلق المجرد عنہا اولی بان یکون موجودا لفیضانہ عن جود الحق سبحانہ و استحقاقہ للوجود لیس الا بالامکان
الذاتی لہ بخلاف المخلوط بالمادۃ و توابعہا فان سبب استحقاقہ ہو الامکان الاستعدادی المؤخر عن الامکان الذاتی فہو لا یکون موجودا بمجرد
الامکان الذاتی ما لم یتحقق فیہ الاستعداد و لذا یقال لوجود الطبیعۃ من حیث ہو الطبیعۃ وجود الہی و وجود قبل الکثرۃ و یقال لوجود الشخص
من حیث ہو ہو وجود طبیعی و وجود بعد الکثرۃ لان سبب وجودہ بما ہو حیوان عنایۃ اللہ تعالی و اما کونہ مع مادۃ و عوارض فان کان بعنایۃ تعالی
فہو بنسب الی الطبیعۃ الجزئیۃ و توضیح المقام ان الامکان الذاتی من احوال الوجود الممکن باعتبار الماہیۃ المرسلۃ المطلقۃ المجردۃ عن الہویۃ اللاحقۃ
و لواحقہا فہی ای الماہیۃ المرسلۃ من اول المتقررات ای الموجودات بافاضۃ الجواد المطلق باقتضاء طباع الامکان الذاتی بالنسبۃ
متعلق بقولہ اول الی جزئیاتہا المرہونۃ بتوارد الاستعدادات فلیس فی الخارج الا الماہیۃ و الوجود و التشخص منتزعان عنہا ای عن الماہیۃ
المرسلۃ یعنی ان الموجود حقیقۃ انما ہی الماہیۃ الکلیۃ و التشخص و الوجود منتزعان عنہا فہما موجودان بمنشأ انتزاعہما باعتبار استنادہا الی
الجاعل الحق و بان عطف علی قولہ بان طبیعۃ الحیوان الخ فہو دلیل آخر علی وجود الطبیعۃ من حیث ہی ہی ہکذا فی الحاشیۃ الامکان الذاتی اساس الشق
فی نفس الممکن باعتبار الماہیۃ و الوجود یعنی ان الامکان الذاتی یقتضیہ ان یکون ماہیۃ الممکن مغایرا لوجودہ کما ان الوجوب یقتضی اتحادہما و اما
التشخص فہو اما عین الوجود کما ہو ما ثور المحققین او یلازمہ ای التشخص مغایر للوجود کما ہو مذہب غیرہم فالموجود الممکن لہ ماہیۃ وراء ماہیۃ
ای وجودہ فہی ای الماہیۃ موجودۃ بالضرورۃ و الا لم یوجد الشخص اصلا فتفکر ثم تفصیل ہذا الدلیل ان الواجب تعالی لیست الکثرۃ فیہ لما تقرر فی
مدارکہا الحکمیۃ ان وجودہ عین ذاتہ بخلاف الممکن فان کل ممکن لہ زوج ترکیبی من الماہیۃ و الوجود و اما التشخص فہو اما عین الوجود او لازم فکل لان الوجود
زائد علی ذات الممکن فکذلک التشخص فکل موجود ممکن و ان کان احدا للکثرۃ لا یخلو من الاثنینیۃ باعتبار الماہیۃ و الوجود لا وحدۃ علی الحقیقۃ و لذا کان
الممکن عبارۃ عن الماہیۃ و الوجود کلیہما فلا محالۃ یستلزم وجود الممکن وجود الماہیۃ فان سبیل الماہیۃ سبیل الاجزاء و من البین ان وجود الکل
مستلزم لوجود الاجزاء فیکون الماہیۃ موجودۃ و الا لم یوجد الشخص لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم کذا فی بعض الشروح

والموجود اثنان وهو عارض لهما من حيث الواحدة

قوله والموجود اثنان أه اى الطبيعة من حيث هى هى والشخص وكلاهما موجود ان لوجود واحد لا ثم انه كيف يتصور قيام الوجود الواحد مع الاثنين اعنى الطبيعة والشخص

الكلية لانه ان قام بكل واحد منهما لزم حلول شئ واحد بعينه فى محال متعددة وان قام بمجموعهما من حيث هو مجموع لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه

وكلاهما محال وقد يقرر بان وحدة العارض تنافى تعدد المعروض فكيف يكون الوجود الواحد عارضا للمعروضين وجملة المرام ان قول المصنف رح

فالموجود بالذات والموجود اثنان غير صحيح فادفعه بقول الشارح بمعنى انه فى الخارج موجود واحد لا موجود ان متغايران حتى يلزم المحال وذلك لان

الطبيعة لا توجد فى الخارج مجردة عن التشخص ولو احتمل بل انما توجد من حيث الاقتران بها واذن يكون الوجود واحدا بالذات والموجود ايضا كذلك والمراد

من قول المصنف والموجود اثنان انه يحلله العقل الى امرين احدهما الطبيعة من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن الاقتران بالتشخص والثانى المخلوطة

بالعوارض الشخصية فالاثنينية انما هى فى ظرف الخلط والتعرية وهو الذهن لان له قدرة على التحليل والتعرية والتوصيف فى موطن الاختلاط وهو الخارج

لامتناع وجود المبهم فيه وتحقيق المقام على افاده المعلم الاول للحكمة اليمانية اى خير اللاحقين فى الافق المبين ثم المقصود منه ازالة ما يتوهم من

انه كيف يصح كون الطبيعة المخلوطة بالعوارض الشخصية مغايرة ومقابلة للطبيعة من حيث هى هى والحال ان تلك الطبيعة متحققة فى ضمن هذه

الطبيعة لكونها مطلقة ويستلزم تحقق الخاص تحقق العام ما لا سترة فيه والا يلزم انفكاك الخاص عن العام ان الطبيعة وان كانت عين

الفرد فى جميع مواطن اى ظروف الوجود من الخارج والذهن لكن للعقل ان ياخذها اى الطبيعة تارة من حيث الخلط بالمشخصات والتعيين و اخرى

من حيث التعرية عن المشخصات والابهام ويضع العقل بينهما اى بين الطبيعة والفرد اثنينية ما اى مغايرة ما اذ الفرد دليل لكون الفرد والطبيعة

متمايزين فى هذه الملاحظة مع كونهما متخالطين فى نفس الامر فى هذه المرتبة اى ملاحظة الخلط وان كان مخلوطا بها اى بالطبيعة

فى نفس الامر لانها اى لان الطبيعة ماخوذة لا بشرط شئ ولم تاب فى ذاتها عن ان يكون معها شرط او لا يكون فتحققت الطبيعة الماخوذة

لا بشرط شئ بوجود اى تحقق الطبيعة بشرط شئ لما دريت ان العام يتحقق بتحقق الخاص فى اى ظرف من الذهن والخارج كانت اى وجدت

او وصلية فى هذا اللحاظ اى بلحاظ لا بشرط شئ لكن استدراك عن قوله وان كان مخلوطا بها لما كان هذا اللحاظ اى بلحاظ الفردية اعتبارا للطبيعة

بشرط شئ من حيث خصوصيتها بعينها حتى ان اصل الطبيعة لا بشرط شئ مفصولة عنها اى عن الطبيعة بشرط شئ ريثما بالراء المهملة المفتوحة والياء

التحتانية الساكنة والثاء المثلثة بمعنى الحين ولفظة ما مصدرية او زائدة على اختلاف القولين اى حين ما لحظ الطبيعة بذلك اللحاظ صح ايضا

جوابا لما ان يحكم عليها اى على الطبيعة بالتعرية فيه بحسبه اى بحسب ذلك اللحاظ فهذه الملاحظة ظرف للخلط والتعرية باعتبارين توضيحه على

ما فى بعض الحواشى بانه اذا لوحظ الفرد بخصوصه كان الطبيعة لا بشرط شئ مفصولة فى هذا اللحاظ والا يلزم اجتماع العموم والخصوص فى شئ واحد

من غير تغاير اصلا فيلزم عدم الفرق بين الفرد والطبيعة ففى هذا اللحاظ يصح ان يحكم على الطبيعة المطلقة بالتجرد عن خصوصية الفرد وان كانت

مخلوطة معها فى نفس الامر فى هذا اللحاظ ايضا فصار هذا اللحاظ ظرفا للتعرية اذا نظر الى خصوصه واذا نظر الى كونه من مواطن الواقع مع قطع النظر

عن اعتبار خصوصه كان هو ظرفا لخلط الفرد بالماهية من حيث هى فان قلت يلزم ح تحقق الفرد بدون الطبيعة فى نفس الامر بحسب هذا اللحاظ

لان هذا اللحاظ ايضا من مواطن نفس الامر قلت ان هذا النظر اى اللحاظ وان كان من انحاء نفس الامر لكن تلك اى نفس الامر اوسع منه

اى هذا اللحاظ كالبلد مثلا اوسع من دار من دورها فنفس الامر بمنزلة البلد ومرتبة اللحاظ بمنزلة الدار والا لازم تحقق الفرد بدونها اى بدون

الطبيعة فى هذا اللحاظ دون تلك اى نفس الامر والخرق فى ارتكاب تلك دون هذا قال فى الحاشية يعنى خرق الحكم وهو امتناع

انفكاك الطبيعة عن الفرد انما يلزم لو ارتكبنا بالانفكاك عنه فى نفس الامر بان تقع عنه فى جميع مواطنها والا يلزم من الانفكاك فى لحاظ بعينه خرق ذلك الحكم

انتهى وهو ايضا جواب آخر للاعتراض المصدر بقوله فان قلت ان هذا اللحاظ انما يكون من مواطن الواقع من حيث انه وجود لا بتعمل العقل اى بے

ومن ذهب منهم الى عدمية التعين قال بمحسوسيته ايضا في الجملة وهو الحق

تصرفه والثاني من حيث خصوصه بهذا الاعتبار لزم تحقق الفرد بدونها اي بدون الطبيعة فيها اي في ذلك اللحاظ من حيث خصوصه بالاعتبار الاول وهذا كما
ماشرش اي خفي كل الخفاء وتوضيحه على ما في بعض الحواشي ان هذا اللحاظ له اعتباران الاول اعتبار كونه موجودا بدون تصرف العقل فيه وهو الموجود في
نفس الامر سواء يفرضه الفارض اولا والثاني خصوصيته بهذا الاعتبار وتحقق الفرد بدون الطبيعة انما يلزم بالنظر الى الاعتبار الثاني لا بالنظر الى الاول و
المحال هو هذا دون ذلك انتهى ثم ان من القائلين بوجود الطبيعة في الخارج من ذهب الى تعددها اي تعدد الطبيعة بالذات بحسب تعدد الوجودات اي وجودات
الاشخاص بالذات وزعم انها لا وحدة لها اي للطبيعة بالذات وذلك لان مناط التعدد بالذات تعدد الوجود فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات بعين
وجودات الاشخاص كانت لها وجودات متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذا الطبيعة هذا والتفصيل في تعليقنا المرضي ثم زيف الشارح
ذلك الزعم بقوله وليست الطبيعة كذلك اي عدم كون الطبيعة واحدة بالذات اذ هي اي الطبيعة واحدة ايضا بالذات اي كما انها متعددة
بالذات اذ هي متحدة مع الاشخاص كذلك انها متحدة مع الطبيعة المطلقة فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة الملحوظة بكونها لا بشرط شيء
ولها تعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها حمل هذا الا بدون اعتبار زائد على الطبيعة مما يابى العقل عن اسناد التعدد اليها فانها
اي الطبيعة اذا اخذت من حيث العموم والاطلاق كما في موضوع القضية الطبيعية كانت واحدة بالذات ولها تعدد بالعرض اذ لا يصح
استناد احكام الاشخاص اليها اي الى الطبيعة المطلقة على ما يستدعي لحاظ الاطلاق واعتبار عمومها فتفكر فان اعتبار العموم والاطلاق
مناف لاعتبار الخصوص فلا يصح اجراء الاحكام التي تشملها الخصوص على العام من حيث هو عام ثم قوله ومن ذهب منهم الخ قيل القائل
هو رئيس المتكلمين فخر الملة والدين الخ اي التعين وجودي وتفصيل المرام على ما ذكرنا في التعليق ان الوجودي يطلق في المشهور على ثلثة
معان الاول ما لا يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما من شانه الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي والعدمي يطلق على ما يقابلها والفرق
بين تلك المعاني ان المعنى الاول من الوجودي اعم من الثاني والثاني اعم من الثالث واما المعنى الاول من العدم فهو اخص من الثاني
وهو اخص من الثالث لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص ثم الظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدميته هو المعنى الثاني او الثالث
كما يدل عليه ادلة الطرفين هذا بناء على دخوله في قوام الاشخاص الموجودة يعني ان التعين جزء للاشخاص الموجودة في الخارج ومن البين ان
جزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وقد يقرر بطريق البسط بان زيدا مثلا موجود في الخارج وليس مفهومه الانسان فقط والا لزم صدقه
على عمرو كما يصدق على عمرو انه انسان فاستبان ان زيدا عبارة عن الانسان مع شيء آخر وهو التشخص فيكون ذلك الشيء جزء زيد فيكون
موجودا في الخارج فادرك وزيف ذلك الدليل بانه لو كان التعين كذلك اي داخلا في قوام الاشخاص الموجودة فلا يخلو اما ان يكون
التشخص جزءا عقليا للشخص فيلزم اما حمل التشخص على الشخص وهو اي بالمواطاة كما في سائر الاجزاء العقلية او يكون جزءا خارجيا
فيلزم امتناع حمل الطبيعة عليه اي على الشخص كما في الاجزاء الخارجية لان الاجزاء الخارجية لا يصح حملها على الكل وكذا فيما بينها ثم استدل على هذا
الامتناع بقوله اذ يستحيل كون احد الجزئين عقليا ذهنيا والجزء الآخر عينيا خارجيا اذ حينئذ يكون الطبيعة ايضا جزءا خارجيا فيمتنع حملها على
التشخص وهو كما ترى فانه يقال زيد انسان او حيوان وقد يقال ان المقصود من ذلك القول ازاحة توهم عسى ان يتوهم يحتمل ان يكون التشخص
جزءا خارجيا والطبيعة جزءا عقليا فلا يلزم التاليان المحالان المذكوران وتوضيح الازاحة ان ذلك الاحتمال لا سبيل له الى السداد وما تلى عليك
ان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والجزئية الخارجية بخلاف تلك فخارجية احد الجزئين
توجب خارجية الآخر فان التغاير من النسب المتكررة فلا يتصور ان يكون احدهما مغايرا للآخر ولا يكون الآخر مغايرا له وهكذا ذهنية احدهما يوجب
ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة فلا يعقل ان يكون احدهما متحدا مع الآخر ولا يكون الآخر متحدا معه فاستبان ان جميع اجزاء

المركب لا تخلو اما ان تكون عقلية او خارجية وعلى كلا التقديرين يلزم احد الامرين المذكورين فالايراد المذكور تام والدليل السالف سخيف واجيب عنه
اي عن ذلك الرد بانه اي التعين محمول باعتبار اي اخذه لا بشرط شيء وغير محمول باعتبار آخر اي اخذه بشرط لا شيء كما في المادة والصورة من غير فرق
فانهما محمولان على تقدير كونهما ماخوذتين لا بشرط شيء وغير محمولان اذا اخذتا بشرط لا شيء هذا وان اشتهيت التحقيق على توضيح المرام فارجع الى التعليق الكبير
وفيه اي في الجواب نظر لانه لو كان التعين موجودا فلا يخلو اما ان يكون واجبا فلم يكن جزءا لشيء من الممكنات لاستحالة كونه تعالى جزءا لها كما
تقرر في مقره بحيث يتحد معه اي مع شيء من الممكنات في الذات والوجود مع كونه متحدا معها لان الكلام في الاجزاء المحمولة او يكون ممكنا وهذا
بيّنه بقوله وان كان التعين ممكنا فله اي للتعين ماهية كلية مشتركة بين التعينات ووجود خاص كما يستدعيه طبع الامكان فله اي للتعين
تشخص آخر يميزه عن سائر الممكنات وينتقل الكلام اليه اي الى تشخص آخر بان يقال له ايضا ماهية ووجود وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فان المستدل
معترف بوجودية التعين لا يقال اي في جواب النظر لم لا يجوز ان يكون التعين واجبا ويكون من الاجزاء العينية الخارجية المتميزة بحسب الذات والوجود
فلا يلزم حينئذ اتحاده مع الممكنات في الذات والوجود لانا نقول حينئذ اي حين كان التعين واجبا متميزا عن الكل يلزم ان يكون للنوع الذي هو جزء آخر
من الشخص الممكن تشخص آخر غير تشخص الجزء الواجب بناء على ان التشخص مع الوجود او لازم له فاذا كان الوجودان متغايرين كما فرض المعترض انه من الاجزاء
العينية المتميزة بحسب الذات والوجود وايضا لا يتصور اتحاد الوجودين لان وجود الواجب تعالى عين ذاته بخلاف وجود الممكنات كان تشخص
احدهما غير تشخص الآخر البتة وانما الكلام في تشخص ذلك النوع فينتقل الكلام الى هذا التشخص بانه اما واجب او ممكن كما عرفت آنفا فالحق ان التشخص
بالمعنى المصدري سواء كان بمعنى امتناع الاشتراك او بمعنى الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في الذهن ويختلف باختلاف المدرك
والثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى امر عدمي اي اعتباري فيه رمز الى انه ليس المراد بالعدمي ما يكون السلب جزءا من
مفهومه وعنوان لما به التشخص وهو التشخص الحقيقي الموجود بذاته الواجب لذاته قال الفارابي هوية الشيء وتعينه وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له
كلها واحد يعني ان الحيثية التي بها يصير الشيء موجودا هي بعينها حيثية بها يصير الشيء متعينا وواحدا فان الوجود والتعين والوحدة مفهومات متغايرة وما به
الوجود وما به التعين امر واحد فقط فالموجود في الخارج نفس الماهية الممكنة بجعله تعالى اياها جعلا بسيطا كما هو الحق المتصور بالدلائل فهي اي الماهية
كما هي موجودة في الخارج من حيث الاستناد اليه تعالى كذلك هي متشخصة من تلك الحيثية اي حيثية الاستناد فما به الموجودية هو ما به التشخص و
الامتياز وبهذا المعنى اي بمعنى ما به الموجودية يكون التشخص هو الوجود فلكل شخص موجود ارتباط خاص معه تعالى يترتب عليه الامتياز عما عداه كما ان
له ارتباطا خاصا به يصير مبدأ الآثار وان كنت متصلبا لم تعلم كنه ذلك الارتباط المخصوص اي بكل شخص موجود قال الحكماء الذاهبون الى وجودية التميز
الماهية الممكنة اما مجردة اي غير متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال فلا يرد بالنفس الناطقة نقضا كما لا يخفى الحاشية قوله فيها
فلا يرد آه تقرير الورود ان النفس الناطقة مع كونها مجردة غير منحصرة ماهيتها في فرد واحد فوجه عدم الورود ان المراد بالتجرد ان لا يكون الماهية
متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال وظاهر ان النفس الناطقة ليست مجردة بهذا المعنى فانها في استكمالها مفتقرة الى البدن
فلها اي للماهية المجردة بحسب وحدتها البحتة العارضة لها بسبب البساطة تعلق خاص واحد بجاعلها يترتب عليه اي على التعلق الخاص وحدة
الوجود ووحدة التشخص فتنحصر تلك الماهية في فرد واحد يعني اذا لم يكن لها الا تعلق واحد بالجاعل فلا بد وان يكون تلك الماهية الممكنة منحصرة في فرد
واحد لان تلك الماهية علة لذلك التعين فلو انفكت عن ذلك التعين بان يوجد فيها تشخص آخر غير الاول لزم تخلف المعلول عن العلة وهو كما
ترى فانها اذا لم تتعلق بشيء غير ذاتها فمصحح الموجودية والتشخص انما هي اي المصحح والتانيث لرعاية الخبر نفسها الممكنة فقط فانه لا محل للماهية
المجردة فلا يكون المحل علة للتشخص فلا بد وان يكون علة التشخص هي الماهية نفسها او فرع احاطة فيلزم انحصار الماهية الكذائية في تشخص واحد
كما عرفت آنفا هذا والبسط في التعليق المرجح واما متعلقة بالمادة معطوف على قوله اما مجردة فان كانت المادة واحدة بالتشخص لا تعدد فيها اصلا

لا بالذات ولا بالعرض كمادة كل فلك بالقياس الى متنوعها فان متنوع كل فلك اعني الصورة النوعية يقتضي المادة المخصوصة بذلك الفلك فهي
اي الماهية المتعلقة بالمادة المذكورة ايضا منحصرة في فرد اي كانت الماهية المجردة منحصرة في فرد واحد لا ماديتها بحسب وحدتها الشخصية باستعدادها
الواحد لا يوجب تكثر الصور الحالة فيها او تكون المادة متعددة بالذات كهيوليات الافلاك بالقياس الى صورتها الجسمية لما وجدت ان الصورة
الجسمية للافلاك كلها واحدة مشتركة بينها وبين موادها فيتعدد افرادها يحل فيها اي في المادة وذلك لان علة تشخصها محالها وموادها القابلة لها
فيتعدد افراد الصورة الجسمية بحسب تعدد محالها فكل فرد من الصور الجسمية الحال في هيولى من تلك الهيوليات له تعين وذلك التعين معلل
بهذه الهيولى او متعددة بالعرض باعراض تلحقها اي المادة من تلقاء استعدادات متعاقبة مختلفة بالقرب والبعد كهيولى العناصر فان لها وحدة
شخصية مبهمة بالذات اي بالقياس الى تشخصها الحقيقي الحاصل في ضمن اشخاص الاجسام العنصرية مستندة الى ماهيتها اي ماهية الهيولى
لا الى الصورة الحالة فيها وتعدد تشخصيا بالعرض اي بواسطة ابعاضها مستندا الى اعراض لحقتها من استعدادات متعاقبة الى غير النهاية
بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات ليست بمجتمعة بل متعاقبة فالتسلسل المستحيل غير لازم فلها اي الهيولى العناصر
تعين بالذات وتعينات بالعرض وهذه التعينات اي بالعرض مناط تعينات الاشخاص الحالة فيها كما ان التعين الاول مناط التعين العارض
اللاحق بها ثم اعلم ان هذا كله ماخوذ مما افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف حيث قال تحقيقه ان الهيولى العنصرية لها وحدة
شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد تشخص بالعرض مستند الى اعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة وهذا التعدد الشخصي سبب لتعدد
الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذي يتعدد اشخاصه يحتاج في تعدده الى المادة سواء كان تعددها بالذات او بالعرض فللمادة العنصرية تعين بالذات
مستند الى ماهيتها وتعينها بالعرض مستند الى العوارض اللاحقة لها وهذه التعينات منشأ التعينات الاشخاص الحالة فيها كما ان التعين الاول منشأ
التعينات العوارض اللاحقة لها انتهى وبالجملة ان [illegible] الاشخاص مثلا التشخص اي المشخص مع الوجود الخاص فالشيء الممكن الذي وجوده في نفسه
غير متعلق بشيء بل بحسب حدة البحتة تعلق خاص بجاعلها يترتب عليه وحدة الوجود والتشخص متعين بذاته ومصحح لتشخصه بنفسه من تلقاء جانب افاضة
الجاعل الحق فينحصر ذلك الشيء في فرد واحد لان المحل الذي هو علة تعينه واذ لا محل لغير المادي فالعلة اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما دريت
في الدرس السالف هذا وان اشتهيت التفصيل فارجع الى التعليق المرضي والشيء الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمحله كوجود الاعراض لموضوعاتها ووجود
الصور الجسمية لموادها فمحله من حيث ان ذلك الشيء موجود وحال فيه اي في المحل سبب مصحح لتعينه واما المحل فليس متعينا بما يحل فيه لانه ما لم يتعين في
نفسه لم يتصور حلول شيء فيه فلو كان تعينه بما حل فيه يلزم الدور فيكون ذلك الشيء متعددا بتعدده اي بتعدد المحل اذ تعدد محله سواء كان بالذات او
بالعرض يستدعي تعدد انحاء الارتباط بجاعله اي جاعل المحل فاولات المحل من الحقائق اي الحقائق التي هي ذوات محل يعني الحقائق الحالة في المحل
كالصور والاعراض تتكثر بكثرة الحوامل اي المحال سواء كان التكثر بالذات او بالعرض وقد تتكثر اي الحقائق الحالة بالزمان اي بتعدد الزمان
حين اتحاد المحل ايضا كعرضين متماثلين كالسوادين اذا حصل احدهما في موضوع واحد بعد بطلان العرض الآخر لاستحالة اجتماع المثلين
فالمحل من المشخصات على صيغة اسم الفاعل يعني مما يحتاج اليه نحو الوجود والتشخص يعني لا يحصل الوجود الذي هو التشخص لتلك الحقائق بدون
المحل والزمان منها اي من المشخصات فان قيل توهم انه كيف يصح كون الزمان من المشخصات والا يلزم تبدل الشخص بتبدل الزمان وهو كما ترى
اكره جنه بقول الشارح بمعنى انه اي الزمان من اماراتها اي من علامات المشخصات ومن مصححات عروض المشخصات المختلفة ومناط الامتياز عند
تحليل العقل وليس الزمان من المشخصات المعتبرة في الوجود حتى يلزم ذلك التبدل علاوة وازاحة اخرى لذلك الوهم يصح ان يوخذ
الزمان من اعتبارات ذات المحل ومن متممات محليته اي بان يجعل الزمان جزءا من المحل بالاضافة اليهما اي الى العرضين المتماثلين فمحل
العرض الواحد منها هو المجموع اعني الموضوع والزمان لا الموضوع وحده فمحله يختلف باختلاف جزئه وهو الزمان بناء على انه مختلف الخ

باختلاف الجزئي من الامر الى تكثر الحيثية التقييدية الموجبة لاختلاف المحل واما التعاقب لاستعدادات وتعددها فتفصيله ان ههنا ثلث حركات اي
حركات مستمرة تعرض في كل منها اجزاء جزئية وليس هناك اجزاء بالفعل في الحاشية اعلم ان ههنا سلسلة رابعة من حركات النفس
المنطبعة في التخيلات تركت ذكرها الان ذكر حركة النفس المجردة الفلكية في الارادات مغنية عن ذكرها لاستتباعها لها فكان ذكرها متضمنا لذكرها انتهت
الحركة الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والحركة الثانية حركة الاجرام الفلكية في الاوضاع والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فالاولى وهي
حركة النفس الفلكية في الارادات سبب لوجود الثانية اي حركة الاجرام الفلكية في الاوضاع والثانية سبب لبقاء الاولى كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث
العقل بالفعل والعقل بالفعل شرط لبقاء العقل المستفاد هذا التفصيل في بعض الحواشي قال في الحاشية لا يقال ان علة البقاء هي علة
الحدوث بعينها فكيف يصح كون الثانية سببا لبقاء الاولى دون حدوثها لانا نقول ذلك في العلة الفاعلية دون المعدات فتفكر انتهى قوله فيها
دون المعدات فانه يجوز فيها ان يكون علة البقاء غير علة الحدوث بخلاف العلة الفاعلية وسبب لوجود الثالثة وهي حركة المادة العنصرية في الاستعدادات
مع بقائها اي بقاء الثالثة من غير عكس اي ليست الثالثة سببا للثانية لا لوجودها ولا لبقائها واذا قيس اجزاء كل حركة الى اجزاء نفسها لا الى اجزاء
حركة اخرى فكل جزء سابق منها اي من الاجزاء بوجوده وعدمه اللاحق سبب لوجود الجزء المسبوق اي المتاخر من تلك الاجزاء واذا قيست
اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففي الحركة الاولى والثانية ان الارادة الجزئية الفلكية التي هي من اجزاء الحركة الاولى سبب للوضع الجزئي الذي
هو من اجزاء الحركة الثانية وهذا الوضع الجزئي سبب لارادة جزئية اخرى غير الارادة الجزئية الاولى وهكذا الى ما لا نهاية له وفي الثانية والثالثة
ان كل وضع سبب لاستعداد من غير عكس اي ليس الاستعداد سببا للوضع وكل استعداد اي استعداد خاص ناش عن حادثة بسبب
حركة فلكية خاصة للشيء بخصوصه مصحح لارتباط خاص وان لم يكن كنه ذلك الارتباط معلوما لنا لذلك الشيء مع جاعله المفيض الحق يترتب عليه
اي على ذلك الارتباط وجوده الخاص اي وجود ذلك الشيء وتشخصه فحاصل الكلام بحيث ينكشف به المرام ان الماهية المجردة عن المادة
بحسب الذات والتعلق لا تكون لهويتين بل تكون منحصرة في فرد واحد كالعقول فان انواعها منحصرة في اشخاصها بخلاف النفوس فانها
وان كانت مجردة بحسب الذات لكن لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف تنخرط في سلك الماديات فتتعددها بحسب تعدد المادة التي تعلقت
تلك النفوس بها واما هي اي الماهية لهويتين مشتركتين في الماهية فاما بسبب الحامل اي المادة او بالوضع والمكان او بالزمان وبالجملة
من العلل اي اي علة كانت اما اعتبار الخصوصية فلا دخل له في اثبات المطلوب بمعنى انها لا بمعنى انها موجدة لافراد تلك الماهية مصححات
لاستفاضتها اي استفاضة الماهية الوجودات الوجودات الخاصة التي هي تشخصاتها من تلقاء متعلق بالاستفاضة افاضة الجاعل
اذ لا بخل في المبدأ الفياض الجواد المطلق وانما تاخر الفيض عنه تعالى بسبب عدم الاستعداد التام في القابل ومن ثم قيل بيت
نقصان ز قابل ست وگرنه علی الدوام + فیض سحاوتش همه کس را برابرست + فمابه التشخص ومابه الوجودية امر واحد لكنما ان استغنى
يصير به مصدر الاثار لكنه لا يصير مبدأ للامتياز وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام ليتضح به المرام وينكشف عنه غطاء الاوهام قوله
انحوا اه قال المصنف في الحاشية لشرح محسوسية الكلي الطبيعي في الجملة يعني ما اي الكلي الذي كان افراده محسوسة بالذات كالضوء
واللون فان الحس لا يرد الا على افرادها وهي محسوسة بالذات فهما ايضا محسوسان بالذات فيكون الكلي ايضا محسوسا بالذات وهذا معنى
قوله كان هو اي الكلي الطبيعي المحسوس حقيقة فان المعدوم اي التعين لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له حقيقة وانما الوجود
للطبيعة فيكون هي المحسوس حقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو اي الكلي الطبيعي ايضا كذلك اي محسوسا
بالعرض توضيحه ان المحسوس في الجسم ليس الا اللون واما الجسم فهو محسوس بواسطته فالكلي اذن لا يكون محسوسا الا بالعرض ثم المراد بالمحسوس
بالذات ما لا يكون بواسطة الغير سواء كانت واسطة في الثبوت او في العروض كالضوء او يكون بواسطة غير واسطة في العروض كاللون

وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة والكليات منتزعات عقلية ليت شعري

والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة في العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة هو اللون والجسم محسوس بالعرض كذا في بعض الشروح ونشير اليه اي الى عدمية التعين قول العارفين بالتقدس لله تعالى اسرارهم ما رايت شيئا من الممكنات الا ورايت الله فيه فان الممكنات التعينات لما كان تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئي فيها لا يكون الا التعين الحقيقي الذي ليس تعينه باعتبار المعتبر بل جميع التعينات ظلال التعين الحقيقي ثم اذا اعتبر التعينات في الممكنات تكون الصادرات بهذا الاعتبار والا في الحقيقة ليس الا هو وقد قالوا اي العارفون بالله ان الممكنات ليست لها الا حصة من الوجود وليس الموجود حقيقة الا الله تعالى وهو الوجود البحت وليس وجود الممكنات الا اظلال وجود الواجب تعالى فهي في ذاتها فانية لا بقاء لها الا به تعالى فلم يشم رائحة الوجود حقيقة وشرح هذا الكلام كما هو اللائق بهذا المقام بل هو موكول الى علم التصوف هذا والتفصيل في التعليق المرضي انتهى قول الحاشية ومن ههنا اي ومن ان المحسوس هو الطبيعة من حيث هي واما التعين فامر عدمي ليس بمحسوس يندفع ما يتوهم ان الكلي الطبيعي والشخص متحدان بحسب الذات والوجود فلا معنى لكون الشخص محسوسا وكون الكلي غير محسوس ووجه الاندفاع على ما في بعض الحواشي ان محسوسية الشخص هي بعينها محسوسية الطبيعة من حيث هي لان الشخص مشتمل على الطبيعة والتعين ولما كان التعين امرا عدميا لم يبق من الشخص شيء يكون محسوسا الا الطبيعة وقد يقال القائل هو المحقق الهروي والمقصود منه ازاحة كون الكلي الطبيعي محسوسا ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بسبب اقترانه بعوارض مخصوصة كالوضع والشكل واللون وغيرها كالاين والكلي انما يوضع مع قطع النظر عن هذه العوارض المذكورة بخلاف الشخص وان كانا اي الكلي والشخص موجودين بوجود واحد فليتامل هذا والبسط في التعليق المرضي قوله شرذمة في القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس ج شراذم و شراذيم وفي الصراح شرذمة بكسر تين گروهي از مردم وپاره از هر چيز قليلة اه من المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج ومنهم شارح المطالع وشريف المحققين من ذهب الى ان الموجود في الخارج هوية اي صورة شخصية بسيطة اي غير مركبة في الخارج قواما من الماهية والتشخص ولا التشخص زائد عليها في الخارج بل نفس الهوية الخارجية فلا يلزم من وجود الشخص وجود الماهية الكلية بل الكليات من المنتزعات العقلية بالنظر الى المشاركات والمباينات وليست من الاعيان الخارجية وسيظهر بطلان هذا القول عن قريب كذا في الحاشية منتزعة بذاتها وجميع الكليات ذاتية كانت او عرضية فالمنتزعة عن الاشخاص نظرا الى المعاني المتبوعة ذاتيات والمنتزعة نظرا الى المعاني التابعة عرضيات هذا والتحقيق بمقام آخر منتزعة عنها اي عن الهوية البسيطة وهو متحدة مع تلك الهوية البسيطة بالعرض لا بالذات اي صدق الكليات عليها صدق عرضي لا ذاتي فالنزاع من هذه الفئة القليلة فيه رمز الى تفسير لفظ الشرذمة معنوي لا لفظي فانهم ينكرون لوجود الكلي الطبيعي الذي هو عبارة عن الطبيعة من حيث هي هو بل التحقيق يعترفون لوجوده كما يتوهم راجع الى المنفي لا الى النفي توضيحه ان بعض الناس قد توهموا ان الموجود في الخارج هي الماهية الشخصية البسيطة والكليات متحدة معها بالذات فوجودها في الخارج هو بعينه وجود الكليات فيه وهذا بعينه مذهب المحققين فلا نزاع بينهم وبين هذه الفئة فزيفه الشارح بان النزاع بين الفريقين معنوي فانهم غير قائلين باتحاد كل من الكليات بالهوية الخارجية بالذات حتى يكون وجودها في الخارج هو بعينه وجود الكليات ولذا انكروا وجود الكلي الطبيعي بخلاف المحققين فانهم قائلون بان بعض الكليات متحد مع الهوية الجزئية الموجودة فاثبتوا وجود الكلي الطبيعي في الخارج وحكمه المقال ان النزاع معنوي لا لفظي نعم بعض المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج اخذوا الكلي الطبيعي بما هو معروض الكلية يعني جعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث انها معروضة للكلية لكن ليس لاحد من العاقل ان يتصدى لاثباته اي لاثبات الكلي الطبيعي بالمعنى المذكور وذلك لان الحيثية السالفة تابى عن وجوده في الخارج واما من قال بوجوده فيه فاخذه بمعنى الماهية من حيث هي هي ثم زيف الشارح مذهب الشرذمة من ان الموجود هوية بسيطة شخصية بذاتها بقوله اقول ليت شعري اي ليت علمي قال الجوهري في الصحاح شعرت بالشيء

اذا كان زيد مثلا بسيطا من كل وجه ولوحظ اليه من حيث هو هو من غير نظر الى مشاركات ومباينات حتى عن الوجود والعدم كيف يتصور منه انتزاع صور متغايرة فلا بد لهم من القول بان البسيط الحقيقي في مرتبة تقومه وتحصله صورتين متغايرتين مطابقتين له وهو قول بالمتنافيين هذا في المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلو يذهب احد الى وجودها في الخارج

بالفتح اشعرية شعر أفطنت له ومنه قولهم ليت شعري اي ليتني علمت كيف يجوز كون الممكن الذي هو في حد ذاته في بقعة البطلان مصداقا لمحض ذاته وهو اي التشخص نفس الوجود الخاص الحقيقي فيلزم كون الممكن مصداقا للوجود بذاته يعني كونه موجودا بذاته وليس هذا الا شان الواجب تعالى فيلزم كون الممكن واجبا لذاته وهو كما ترى كما سبق بيانه فتذكر قوله اذا كان زيد مثلا آه حاصله ان زيدا مثلا اذا كان بسيطا في نفسه من كل الوجوه بحيث لا يكون فيه كثرة اصلا فاذا لوحظ نفسه من حيث هي مع عزل النظر عما يشاركه ويباينه حتى قطع النظر عن لحاظ الوجود والعدم لم يصح للعقل انتزاع صور متغايرة بالذات كالحيوان والناطق مطابقة اياه بحيث تصدق تلك الصور عليه اي على زيد في مرتبة ذاته فيجب القول بان يكون له في سنخ اي اصل قوام امور هي مبادٍ لانتزاعها اي انتزاع صور متغايرة وذلك لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع ومن البين ان الحيثية الواحدة لا تصح ان تكون منشأ لانتزاع المفهومات المتعددة ومصداق لحملها وهو اي ذلك القول قول بالمتنافيين وهما البساطة والتركيب ونوقض بان الفلك مع كونه بسيطا منشأ لانتزاع الدوائر والاقطاب والمحاور واجيب بانه قياس مع الفارق فان الشخص على راي الفئة القليلة بسيط مباين للمنتزعات وليس فيه منشأ لانتزاع الجوهرية والنطق مثلا بخلاف الفلك فان حركته منشأ لانتزاع الدوائر بامكان فرض النقاط هذا والتفصيل في بعض تعليقاتنا ثم ان توهم انه يلزم على ما ذكر من وجوب القول بان يكون له في سنخ قوامه امور هي مباد لانتزاع صور متغايرة بالذات ان يكون الشيء الواحد بعد ان احدهما بالاجزاء الخارجية وثانيهما بالاجزاء العقلية وهو كما ترى فذلك القول ايضا باطل فازاحه بقول الشارح هو ولا كلام في ان يكون الشيء الواحد بعدان متحدان فانا بناه على اتحاد الاجزاء العينية اي الخارجية والعقلية بالذات تخيص التمامة انه انما يلزم المحذور لو كان بين الاجزاء الخارجية والذهنية تغاير بالذات وليس كذلك بل هما متحدان بالذات اي كانا متغايرين بالاعتبار بل لا اضراب لا تغاير بينهما اي بين الاجزاء الخارجية والذهنية في الذهن اصلا اي لا بالذات ولا بالاعتبار فانه ياخذها اي الذهن يأخذ الاجزاء العينية لا بشرط شيء فالاجزاء بعينه حين حصولها في الذهن صارت ذهنية فلا تعدد حتى يلزم الاستحالة نعم الاجزاء الخارجية التي هي الهيولى والصورة متغايرتان بالماهية للجنس والفصل الحقيقيين كما مر في الحواشي كذا في الحاشية كما مر تفصيله من ان الاجزاء الخارجية على قسمين احدهما ما هي متحدة في القوام والوجود في الخارج وهي التي هي ماخذ الجنس والفصل وثانيهما ما هي مختلفة في قوامها ووجودها كالهيولى والصورة وهي مغايرة للاجزاء العقلية بالذات كما حققه السيد السند قدس سره والتحقيق عند غيره ما فصلناه في الحواشي فتذكر كذا في المنهية ومن الناس من فيه تحير لهم من كل جانب اي في القول بالمتنافيين كذا في الحاشية الى ان مناط اخذها اي اخذ صور متغايرة بالذات ومصداقها عاطف على المناط امور خارجية عن سنخ قوام ماهية المركب لا امور داخلة في قوامها حتى يلزم القول بالمتنافيين ثم المراد بالمركب المركب العقلي لا الخارجي فلا يرد ان في القول بكون مناط اخذ الصور المتغايرة بالذات امورا خارجة عن سنخ ماهية المركب اعترافا بكون زيد مثلا مركبا مع ان مختار الشرذمة انه بسيط في الخارج بل قال الامر العقل انهما متبعات اخرى فالماخوذ من المتبوعات كالنمو والحس والحركة الارادية والنطق الذاتيات كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق ومن التوابع كالتحير والتعجب والضحك العرضيات كالمتحير والمتعجب والضاحك ثم زيفه بقوله اما علمك الاستفهام للانكار وفي النفي اثبات تعلم من التعليم المحققون ان مصداق المقومات اي الذاتيات نفس الماهية من حيث هي هي لا امور خارجة عن قوامها كما ذكره وذلك المذهب على خلاف ما في العرضيات فان مصداقها امور خارجة عن نفس الماهية فالقول اي غير مسلم اي منفكة عن اصل القوام وسنخ التجوهر فلا يصح كون مصداق

الا افلاطون وهي المثل الافلاطونية وهذا مما يشنع به عليه بل توجد في الذهن قيل لا وقيل نعم

الذاتي امر خارج او الا يلزم الانسلاخ الا ان يبتني ذلك القول على ان العالم اي ما سوى الله تعالى اعراض بعضها متبوع لبعض وما تابع فالذاتيات
اعراض متبوعة والعرضيات اعراض تابعة مجتمعة على موجود واحد بسيط واجب لذاته كما ذهب اليه الصوفية رح قوله الا افلاطون الخ المشهور منه
القول بان لكل نوع فردا موجودا في الخارج مجردا عن العوارض اي سوى الوجود بقرينة ازليا لا يتطرق اليه الفساد قابلا للمتقابلات واوله اي قول
افلاطون صاحب الاشراق الشيخ المقتول بان مقصوده اي مقصود افلاطون ان لكل نوع امرا مجردا عن المادة لا عن الوجود قائما بذاته لا بالمحل
يدبره اي يدبر بالامر المجرد ذلك النوع ويفيض الامر المجرد عليه اي على النوع كمالاته اي كمالات النوع وهو الذي نسميه رب النوع ويعبر عنه بلسان
الشرع بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها وحكماء الفرس اي الاشراقيون كلهم متفقون عليه اي على رب النوع في حكمة الاشراق حكماء
الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان الماء عندهم كان له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت
وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره انتهى وقال الصدر الشيرازي لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل هل هي من نوع ما هي ارباب له اولها
المبدئية فقط والحق هو الاول والظاهر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة لما هي ارباب له كيف وانهم يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدارا مع ابائه عن التقدير بمقدار لا يقال ان هؤلاء الكبار اي الاشراقيين اولي الايدي والابصار ذهبوا
الى ان الانسانية لما عقل هو صورتها الكلية وهي موجودة بعينها في كثيرين فكيف علة لقوله لا يقال فالفاء للتعليل يجوزون ان يكون في تلك
العقل شيئا ليس متعلقا بالمادة هذا هو اللازم من ان الانسانية لما عقل ويكون في المادة هذا يلزم من كون صورة الانسانية كلية ثم يكون شيء واحد
في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى انتهى عبارة صاحب الاشراق وذلك يلزم من كون تلك الصورة موجودة بعينها في كثيرين القول هذا اي المولى
صاحب الاشراق مراده اي مراد افلاطون في مقام اثبات الصورة المنوعة اي الصورة النوعية التي تجعل الشيء بانضمامها اليه نوعا مخصوصا
وذلك لعدم قوله بالصورة النوعية لتنزيله رب النوع منزلة الصورة كذا في الحاشية واما ههنا اي بحث الماهية فمراده اي مراد الافلاطون
وجود طبيعة مجردة عن خصوص المادة وعوارضها لا مجردة عن جميع العوارض مادية كانت او غيرها فلا يلزم عليه اي على الافلاطون القول بوجود
الماهية المجردة عن جميع العوارض حتى عن الوجود والتجرد فلا يشنع عليه بان وجود تلك الماهية محال لان الوجود ايضا من العوارض وذلك لما عرفت
ان مراده تجردها عن المادة والاعراض اللاحقة لها بسبب المادة لا عن الوجود والتجرد ايضا ومن البين انه لا دخل للمادة وعوارضها في عروضهما
لتحققهما في الواجب تعالى والعقول هذا لا يبعد ان يقال ان وجود الماهية المجردة بهذا المعنى مما لم ينكره احد ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع كما
هو في افواه العوام ناظرا الى المنفي لا الى النفي ومنهم اي من العوام المصنف رح وسياتي قوله هي المثل الافلاطونية الخ قيل القائل هو العلامة شارح
حكمة الاشراق والمقصود منه دفع استبعاد اطلاق المثال على المجرد وذلك لان المثال اكثر اطلاقه على النوع المادي ومنها ان الشيء المادي ادون من المجرد
فكيف يصح اطلاقه عليه المثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم اي الجسم الذي هو الصنم حتى كانه اي المثال اختص به اي بالصنم فانما
استعمل المثال في رب النوع لانه اي رب النوع مثال له اي للنوع في عالم العقل اي الذهن كما ان الصنم مثال له اي للنوع المادي في عالم
الحس ولهذا اي ولان كل واحد من رب النوع والصنم مثل للآخر في كونه مثالا للشيء وان تفاوتا بحسب ظهوره في العقل والحس يقال لرب الصنم المثل
ثم اعلم ان المقصود منه تحقيق المقام بحيث ينكشف منه معاني المثل الافلاطونية ويزول الالتباس عنها ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبائع
الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد اي في اعتبار العقل اعني نفس الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن مقارنتها بخصوصية المادة وعوارضها
وهو الشيء الالهي بمعنى الشيء الطبيعي المكتنف بعوارض المادة كذا في الحاشية وفي باب تفصيل العوالم العالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة و
في مقام اثبات الصورة النوعية الجواهر المجردة عن المواد المسماة بارباب الانواع وفي بحث العلم الصور الالهية القائمة بانفسها لا بذات الواجب تعالى

وجه تفصيله في شرح الخلية هذا ما حققه المحققون من الحكماء الراسخين وقال المعلم الاول للحكمة اليمانية وهو السيد الباقر في الافق المبين ان
للطبيعة المرسلة اي الكلية نحوين من الوجود احدهما وجود طبيعي مع الكثرة بحسب مقارنة العوارض وهو عين وجود الاشخاص وهذا هو الذي يكون وجوده
مرهونا بالامكان الاستعدادي كما في الجزئيات الحادثة الزمانية بحسب الامتداد الزماني وثانيهما وجود الكلي قبل الكثرة وهذا بري عن ان يكون
مرهونا بالامكان الاستعدادي ثم لما كان وجوده بمحض عناية الله تعالى من غير توقف على المادة وعوارضها سمي بالالهي ممتاز عن وجودات الافراد
باسرها غير مخلوط بشيء من العوارض وذلك احد معاني المثل الافلاطونية وزيف بانا لا نسلم ان له وجودا بل الوجود الواحد اعتباران من حيث هي هي
ويسمى وجودا الهيا ومن حيث اقترانها بالعوارض ويسمى وجودا طبيعيا وخلط الطبيعة المرسلة بذاتها بالعوارض من تلقاء الافراد لا يخرجها من اللابشرط
الشيئية فافهم ويمكن ان يوجه قول المعلم الاول الى هذا بان يقال ليس مراده اثبات الوجودين المتمايزين بحسب الذات بل بيان الوجود المتغاير اعتباراته
فكانه نزل تغاير الاعتبار بمنزلة تغاير الوجود لاجل حصول كمال الامتياز بينهما هكذا قيل والبرهان المذكور فيما سلف يقتضي بحكم ان يكون للكلي الطبيعي المشترك
بين الافراد وجود الكلي قبل وجود الكثرة وهي الافراد بمحض الاستناد الى العناية الالهية لا دخل فيه للامكان الاستعدادي فهو الكلي الطبيعي موجود متميز عن
الافراد عن جميع العوارض واللواحق وان اعضل اي اشكل عليك ايها المخاطب الامر بان تعلق باعضل الطبيعة لما ثبت على مرافقة الابهام
والاطلاق لا يصح لها الوجود في مسلك البرهان ومسلك الوجدان فكيف يصح القول بكون الطبيعة موجودة بوجود الكلي قبل الكثرة ممتاز عن وجودات
الافراد واذا تحصلت الطبيعة بالتشخص والتنفت بالعوارض وجدت من غير ان تميز عن الشخص في الوجود فيقال لك في الجواب عن ذلك
الاعضال ان نسبة الوجود الى الطبيعة لما كانت مقدمة بالذات على نسبته الى الشخص المخلوط بالعوارض فيكون الطبيعة ممتازة عنه اي عن الشخص في
وجودها الذي ينسب اليها اي الى الطبيعة تلخيص الجواب ان وجود الطبيعة والشخص وان كان واحدا الا ان نسبته الى الطبيعة مقدمة بالذات على نسبته الى الشخص
ناهيك مرارا ان الامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن الجواد المطلق بخلاف الشخص المخلوط فانه مرهون الوجود بالامكان الاستعدادي ومن
البين ان المقدم لابد ان يمتاز عن المتاخر فهذا الوجود اي الوجود المنسوب الى الطبيعة من حيث انه اي الوجود لها اي للطبيعة ليس للشخص الا
بالعرض فهي اي الطبيعة متميزة عنه اي عن الشخص بهذه النسبة اي نسبة التقدم في الحاشية اعلم ان التشخص عبارة عن نحو الوجود المنسوب
الى الشيء المخلوط واستناده الى الواجب تعالى مبدأ الامتياز من بين الاشخاص واما الوجود الالهي المنسوب الى نفس الطبيعة المستند الى مجرد العناية
الالهية لا يترتب عليه امتياز الشخص بل هي بهذا النحو من الاستناد وبحسب هذا الوجود ممتازة عن سائر الحقائق الكلية فافهم انتهت وهذا الوجود
اي وجود الطبيعة وان كان متصلا من حيث انه للشخص بخصوصه متجددا وهذا الوجود المحيث بتلك الحيثية مناط امتياز الشخص عن سائر الاشخاص
المشاركة معه في الطبيعة من حيث هي هي بتجدد الاشخاص لكنه من حيث الاستناد الى الطبيعة ازلي وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن سائر الحقائق
المشاركة معها في الجنس وحافظ هذا الاستناد المستمر استمرار الاشخاص ازلا على التعاقب فاذا فرض انعدام جميع الاشخاص المتعاقبة على الطبيعة
لم تبق الطبيعة اي تنعدم بالمرة وتوجد الطبيعة بوجود واحد منها اي من الاشخاص قال في الحاشية ولهذا قال الاستاذ المحقق ان الشيء
المطلق اي ما هو ملحوظ بعنوان الاطلاق واحد بالوحدة المبهمة موجود في الخارج لا مع وصف الاطلاق بل مع عزل النظر عنه وهو يوجد بوجود فرد وينتفي
بانتفاء جميع الافراد لان وجوده وجود الكلي قبل الكثرة فما دام وجود الفرد محفوظا وجوده وانتفاؤه بانتفاء الجميع فتامل انتهى فالطبيعة من حيث هي هي اي المطلق
الشيء الذي هو موضوع المسألة كذا في الحاشية حكمان الحكم الاول انها اي الطبيعة من حيث هي هي تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفاء فرد وبقاء
لمطلق الطبيعة وهذا اي الحكم الاول من حيث اتحادها اي اتحاد الطبيعة مع الاشخاص والحكم الثاني انها توجد بفرد وتنتفي بانتفاء الكل اي جميع
الافراد بحيث لا يبقى منها فرد وهذا اي الحكم الثاني بالنظر الى وجودها الالهي اي الذي للشيء المطلق لا مع وصف الاطلاق فللمطلق الشيء حكم الافراد وحكم
الشيء المطلق لان اعتباره مشتمل على جميع الاعتبارات كذا في الحاشية وهذا الحكم اي الثاني مشترك بين الكلي من الطبيعة من حيث هي هي وبين

وهو الحق فانه لا حجر في التصورات **فصل** معرف الشيء ما يحمل عليه تصورا

موضوع الطبيعة اي الماخوذ من حيث الاطلاق والعموم اي في العنوان اللتي المعنون والا فهي مطلقا ظلوجود ايضا خصوصيتان اي كما كان
للطبيعة من حيث هي هي بلحاظ خصوصيات احدهما من حيث الاضافة اي اضافة الوجود الى الشخص وبهذه الخصوصية يمتاز ذلك الوجود عن وجودات سائر
الاشخاص والآخر بها من حيث الاضافة الى الطبيعة وبهذه الخصوصية يمتاز هذا الوجود عن وجودات الحقائق اي الطبائع الكلية الاخرى واذا انضيف الوجود
الى الشخص فللطبيعة ايضا بالذات يعني ان وجود الشخص هو وجود الطبيعة بالذات لاتحادها معه بالذات لكن هذا ليس مطلقا بل ان كانت ذاتية له والا
فبالعرض واذا اضيف اي الوجود الى الطبيعة فللشخص بالعرض لا بالذات لاتحاده اي اتحاد الشخص معها اي مع الطبيعة بالعرض لا غير لكون الشخص خارجا
عن حقيقة الطبيعة سواء كانت ذاتية له او عرضية ونظيره الجنس والفصل فان كل واحد منها خارج عن حقيقة الآخر لما دريت ان الجنس عرض عام
للفصل كما انه خاصة للجنس ومن قال ان الفصل عرض عام للجنس فقد سها سهوا ظاهرا فتفكر وتشكر قوله وهو الحق فانه لا حجر آه قال المصنف في
الحاشية بل يوجد المجردة في الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في
التصورات فلا يمتنع ان تعقل الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا توجد انتهى اقول المقصود منه تزييف
كلام المصنف لا تسليم وتوضيح له كما توهمه البعض ليس الكلام اي النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد عن جميع العوارض مثلا بما تقرر عليك
ان للذهن قدرة على تصور كل شيء ومنه الانسان المجرد ايضا بل انما هو اي الكلام في انه هل يوجد في ذهن ما انسان مثلا واما في الخارج فلا شك في
استحالة وجوده بحيث لا يكون الانسان مقترنا بشيء من العوارض الخارجية والذهنية ولا ريب في ان التقرر في مطلق عالم الواقع خارجا كان او ذهنا
لا يتوهم من غير الخلط والاقتران بها اي بالعوارض فما قال المصنف وهو الحق ليس بصحيح واقلها اي اقل العوارض الوجود والشيئية والتجريد نعم تصور
مفهوم الحيوان المجرد وقد عرفت انه لا نزاع في هذا التصور ثم كان المناسب ان يقول الانسان المجرد ليناسب السابق لكن لم يذكره ليكون اشارة الى ان هذا
البحث مما لا يختص بمفهوم مجرد دون مفهوم مجرد ولشرط لا عطف تفسير للمجرد ويجعل ذلك المفهوم المجرد عنوانا لتلك الطبائع الباطلة الغير المتحققة في مطلق
عالم الواقع ويحكم عليه اي على العنوان باحكام صادقة كما يقال وجود الماهية المجردة محال فيكون العنوان الحاكي عنها اي عن الطبائع الباطلة موجودا
في عالم الواقع دون المحكي عنها هذا والتفصيل في بحث التصديقات وانما الكلام فيه اي في المحكي عنها اذ ذلك العنوان الحاكي ليس مجردا بل مخلوط بها
اي المذكور فيما سبق من تصور الحيوان المجرد وجعله عنوانا للطبائع الباطلة اذا اخذ المجرد بشرط لا شيء بالاصطلاح الثاني اي بالنظر الى الامور المحصلة
وغير المحصلة اذ ينافيه اي الاصطلاح الثاني اقتران كل امر فرض مقارنته به اي بالحيوان المجرد مثلا بخلاف ما اذا اخذ المجرد بشرط لا شيء بالاصطلاح
الاول اي بالنظر الى الامور المحصلة فقط اذ لا ينافيه اي الاصطلاح الاول ذلك الاقتران اي اقتران كل امر فرض مقارنته به اذا فرض لا على وجه
التحصيل اذ معنى بشرط لا شيء على هذا الاصطلاح عدم تحصله بما هو من الامور المحصلة لنفي مرتبة من المراتب فيجوز ان يقترن به من غير ان يعتبر تحصله
منه كما ترى في المادة كذا في الحاشية قوله فيها هذا الاصطلاح اي الاصطلاح الاول قوله فيها فيجوز ان يقترن به آه والسر فيه ان معنى بشرط
لا على الاصطلاح الاول اعم وعلى الاصطلاح الثاني اخص ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم لجواز تحقق الاعم في خاص مغاير لذلك الخاص
المنفي هذا فاحفظ فتفكر فانه الحق والحق احق بالاتباع قوله ما يحمل عليه آه هذا الحمل اي الحمل المستفاد من قول المصنف في تعريف المعرف آه يحمل
ما يحمل ليس مقصودا بالذات في التعريف المقصود منه دفع اختلاج وهو ان التعريف لا مرية في كونه من المطالب التصورية فلا يتحقق فيه الحمل فلا يصح
لقول المصنف ما يحمل عليه بل الصواب ان يذكر بدله ما يفيد التصور وتفصيل الجواب انه حين التعريف وان كان يحمل المعرف بالكسر على المعرف
بالفتح ويحصل التصديق بثبوته له والا لما كان مرآة الملاحظة لكن ذلك الحمل والتصديق ليسا بمقصودين بالذات في التعريف فان الغرض منه
من التعريف انما هو تصوير بحت اي تفتيش صرف فلا حكم في التعريف اصلا كما دريت منه قال شريف المحققين انه اذا قيل مثلا الانسان

تحصيلا او تفسيرا والثاني اللفظي والاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ولا بد ان يكون المعرف اجلى فلا يصح بالمساوي معرفة وبالاخفى و ان يكون مساويا فيجب الاطراد والانعكاس فلا يصح بالاعم والاخص +

حيوان ناطق لم يصدق به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والالكان مصدقا لا متصورا بل اراد بذكر الانسان ان توجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم اصلا انتهى وما احسبك مرتابا في انه لا يلزم من كون الغرض التصوير ان لا يكون المعرف محمولا فان هذا الحمل ليس بمقصود بالذات بل للتنبيه والاعلام على ان التحديد بالاجزاء الخارجية كتحديد البيت بالسقف والجداران على تقدير تحققه اي تحقق التحديد بتلك الاجزاء كما نقله المحقق الدواني عن الشيخ ثم فيه رمز الى ان التحديد بالاجزاء الخارجية غير متحقق فان الحد في المشهور منحصر في المركب من الجنس والفصل وعلى تقدير تحققه فنقول انه لا يكون ذلك التحديد تعريفا يحصله الانسان لغيره والكلام انما هو في هذا التعريف فانه لا يصلح للجواب بما هو وليل لقوله لا يكون تعريفا الخ لانتفاء الحمل فيها اي في الاجزاء الخارجية دليل لقوله لا يصلح ثم تفصيله ان السامع اذا لم يكن عالما بحقيقة الشيء فيسأل المتكلم عن حقيقة ذلك الشيء فيقول ما الانسان مثلا فيجيب بانه حيوان ناطق فالمتكلم بهذا الجواب افاد للسامع حقيقة الانسان وحصلها له لكون هذا الجواب محمولا على ذلك الشيء بخلاف ما اذا عرفه بالاجزاء الخارجية بان يقول البيت سقف وجدران فانه لا يمكنه ان يحصل له حقيقة بان يقول ما البيت فيقول سقف و جدران لان الاجزاء الخارجية بما هي خارجية ليست بمحمولة فاعتبار التحديد بها لا يناسب التعلم ثم زبدة المرام ان المقصود بالذات من قول المصنف ما يحمل عليه تصويرا ما يفيد التصور وانما عدل عن افادة التصور الى الحمل لاخراج التعريف بالاجزاء الخارجية كما عرفت وايضا على تقدير التحديد بالاجزاء الخارجية يفوت التغاير بين الحد والمحدود وهو كما ترى فان التغاير بينهما بوجه ما ضروري ثم وجه الملازمة ان الصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عين المركب من غير تغاير ولعل من اختاره اي التحديد بالاجزاء الخارجية لا يعني لا يقصد به التحديد على الحقيقة لامتناع الحمل هناك وهو شرط في المعرف بل يعني به التحديد على التجوز بناء على انه تحديد باللازم بالقياس الى تلك الاجزاء كما يقال البيت ذو سقف وجدران فيكون رسما لا حدا قوله تحصيلا او تفسيرا آه التعريف اما حقيقي يقصد به التصور ابتداء اي اول مرة ففيه اي في التعريف الحقيقي تحصيل صورة غير حاصلة آنا ما وعليك ان التحصيل يقال في العرف للحصول الجديد والتعريف اما لفظي يحصل به التصور ثانيا فيفيد التعريف اللفظي احضار المعنى في المدركة ويفيد التفاتها اي التفات المدركة اليه اي الى المعنى ثانيا اي ثاني مرة فقد يظن ان عد التعريف اللفظي من المطالب التصورية مسامحة اذ لا يكون فيه حصول الصورة اصلا والا لزم تحصيل الحاصل وفيه ان التعريف الحقيقي واللفظي كلاهما سيان في تحصيل صورة غير حاصلة للمعرف الا ان الحصول في الاول ابتدائي وفي الثاني ثانوي هذا قوله فهو بحسب الحقيقة آه التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي اما بحسب الحقيقة وهو يفيد تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر ذهنا كان او خارجا بناء على ان الحدود الحقيقية والرسوم الحقيقية ليست مختصة بالاعيان الخارجية بل هي شاملة للامور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر واما بحسب الاسم عطف على قوله اما بحسب الحقيقة فهو يفيد تصور الشيء باعتبار مفهومه مع عزل قطع النظر عن كونه اي كون الشيء موجودا في نفس الامر او معدوما فيها ينبغي ان يعلم انه ربما ينقلب التعريف الاسمي تعريفا بحسب الحقيقة اذا صار الشيء المعرف معلوم الوجود بعد ان لم يكن كذلك فتعريف المثلث في المبادي الهندسية بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا وكل منهما من الحقيقي والاسمي ينقسم الى الحد والرسم فاقسام التعريف ترتقي الى التسعة اربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة واربعة للتعريف الحقيقي بحسب الاسم والقسم التاسع اللفظي قوله ولا بد ان يكون آه اشتراط المساواة بين المعرف والمعرف في الصدق بحيث كل ما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس واشتراط الاجلائية عطف على قوله المساواة دون قوله الصدق بمعنى اكثرية ظهوره اي ظهور المعرف بالكسر بالنسبة الى المعرف بالفتح ثم في تفسير الاجلائية باكثرية الظهور

والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة

اشارة الى ان الاجلائية بكسر الهمزة لا بفتحها كما توهم والى دفع ما يتوهم من ان اشتراط اجلائية المعرف بالكسر من المعرف بالفتح ينبئ عن عدم كونه
مساويا له فيلزم المنافاة بين قولي المصنف ولا بد ان يكون المعرف اجلى ومساويا بان المراد من الاجلائية اكثرية الظهور في المعرفة بان يكون معرفة
المعرف اكثر ظهورا من معرفة المعرف لا الاجلائية في الصدق والمراد بالمساواة المساواة في الصدق فلا منافاة بينهما لتمييز الافراد دليل اشتراط
المساواة في الصدق يعني هذا الاشتراط انما هو لتمييز افراد المعرف بالفتح عن جميع ما عداها كيف ولو لم يشترط التساوي فلا يخلو اما ان
يكون المعرف بالكسر اعم من المعرف بالفتح او اخص منه فعلى الاول يلزم ان يدخل في المعرف غير المعرف فلم يكن مانعا وعلى الثاني يلزم عدم كونه
جامعا لجميع افراد المعرف وهو اي تمييز الافراد مقصود في الجملة فان المقصود الاصلي في التعريف هو تصور المعرف بالفتح والامتياز التام لازم له
فيكون هذا الامتياز مقصودا في الجملة واما كون الامتياز المذكور لازما للتصور المعرف بالفتح فلان التصور الذي يمتاز معه المتصور عن بعض
ما عداه في غاية النقصان ومن ههنا تسمع ان المتأخرين لم يلتفتوا الى ذلك التمييز بل شرطوا المساواة واخرجوا الاعم والاخص من صلاحية التعريف
لما ان التمييز المعتبر عندهم هو التمييز التام اي التمييز عن جميع ما عدا المعرف فلا يذهب عليك ان الكلام ههنا على طورهم فيكون المراد من تمييز الافراد هو التمييز
التام لا الاعم منه ومن الناقص اي التمييز عن بعض ما عداه وبما القينا عليك ظهر ان قول الشارح في الجملة متعلق بالمقصود واما تجويز ارتباطه بقوله
وهو وتفسيره بان التمييز في الجملة اي سواء كان عن جميع الافراد او عن بعضها مقصود كما هو المذكور في بعض الحواشي ونقلنا تفصيله في التعليق المرضي
فمع ما فيه من الاختلال غير ظاهر لان المناسب ح ان يقول وهو في الجملة مقصود فافهم ولوجوب عطف على قوله لتمييز الافراد ودليل لاشتراط الاجلائية يعني
العبارة لف ونشر مرتب تقديم معرفته اي معرفة المعرف بالكسر عليه اي على المعرف بالفتح لكونه اي لكون المعرف بالكسر يعني معرفة المعرف فالمعنى
مقدم سببا للعلم اي علم المعرف بالفتح وظاهر ان السبب يكون سابقا على المسبب وتقدم حصول اي حصول المعرف بالكسر يقتضي على الظهور اي كون
المعرف اجلى واظهر من المعرف اذ لو لم يكن اجلى منه لكان مساويا له او اخفى منه وعلى كلا التقديرين لم يكن معرفته سببا للمعرفة وهو كما ترى ثم اعلم ان المساواة
في الصدق معتبرة في المعرف التام اذ بها اي بالمساواة يحصل الطرد وهو استلزام وجود المعرف بالكسر وجود المعرف بالفتح يعني متى صدق المعرف
صدق المعرف ويلزمه المنع فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا متى لم يصدق المعرف بالفتح لم يصدق المعرف بالكسر فلا يتناول
المعرف بالكسر شيئا مما ليس بافراد المعرف وهذا معنى كونه مانعا والعكس وهو استلزام انتفاء المعرف بالكسر انتفاء المعرف بالفتح يعني متى لم يصدق
المعرف بالكسر لم يصدق المعرف بالفتح وانما سمي به لانه عكس لقولنا متى يصدق المعرف بالفتح يصدق المعرف بالكسر ويلزمه الجمع لان الموجبة
الكلية تنعكس بعكس النقيض الى القول المذكور وهو معنى الجمع المعتبران فيه اي في التام لا اي لا اعتبار للمساواة في مطلق التعريف ثم تفصيل
المرام انه لما علم مما سبق ان المساواة شرط في التعريف مطلقا مع انه غير صحيح عند اهل الحق لانهم يجوزون التعريف بالاعم كما سيأتي في المتن من ان التعريف
بالاعم استدرك محشي الشارح بقوله ثم اعلم الخ وصرح بان ذلك الاشتراط انما هو في المعرف التام فان الطرد والعكس الحاصلان بالمساواة يعتبران فيه لا في المعرف
مطلقا واما لم يعتبر فيه على تفسير المساواة فيه ايضا هذا قوله والتعريف بالمثال الخ ازاحة لما يتوهم من ان حصر التعريف الحقيقي في اقسامه الاربعة غير صحيح
اذ ههنا نوع آخر من ذلك التعريف وهو التعريف بالمثال وهو قد يكون اخص كتعريف النحاة الاسم كزيد وقد يكون مباينا كقولنا العلم كالنور ومع انه لا يصح تعريف المعرف
بما لا يحمل عليه والمباين غير محمول اصلا فلا يصح قول المصنف ولا يصح بالاخص لانه ليس المراد منه اي من التعريف بالمثال التعريف بنفس المثال حتى يلزم اختلال
النظم ويلزم التعريف بالمباين والاخص بل المراد منه تعريف الشيء بالمشابهة الخاصة له اي للشيء باعتبار مقايسته اي مقايسة المثال اليه
حتى يقع في عقل الممثل له وهي اي المشابهة المختصة المشابهة المختصة به اي بالمثال فتعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة وتعريف [illegible] الجاهل [illegible]

والحق جوازه بالاعم وهو حسن ان كان المميز ذاتيا والا فهو رسم تام ان اشتمل على الجنس القريب والا فناقص فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين وهو الموصل الى الكنه

المراد ان المعلوم انفسها معرفات للنظر حتى لو لزم التعريف بالمباين بل المعرف بالحقيقة هو تحصيل ماهية النظر باعتبار المقاربة الى المطلوب الذي تلك المقدمات وتباينها بل يصح حملها على النظر فالمعلومة للنظر تحصيل الغير الحاصل ويحصل بالقياس اليه امكن حمله على النظر وهو يحصل بها الى تحصيل الغير الحاصل المجهول سمعت ان المعلومة الذاتية المكون شرطها وما قيس الكون الى تعريف ما يحصل التركيب حمله عليه وهو يشترط ان يقال الا كون الذاتي فتحصل منه المراد فهو من قبيل الرسوم بمعنى ان التعريف بالمثال لما كان تعريفا بالخاصة فيكون في ذلك التعريف من باب الرسوم الناقصة ويكون مساويا في الصدق لا اخص او مباينا المعرف اصلا فلا يختل الحصر في الاقسام الاربعة من الحد التام والناقص والرسم التام والناقص فلا يلزم التعريف بالاخص او بالمباين ثم اعترض الشارح على كون التعريف بالمثال مطلقا من الرسوم بقوله ولا يخفى عليك ان المقصود من المثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار لا تحصيل صورة غير حاصلة فحينئذ المقصود يكون التعريف بالمثال تعريفا لفظيا لا تعريفا حقيقيا فكونه اي كون التعريف بالمثال من الرسوم التي هي من اقسام التعريف الحقيقي على الاطلاق اي مادة كان ليس بصحيح ثم اجاب عن ذلك الاعتراض بقوله الا ان يقال بجواب التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص والامر هنا في ان المثال يكون اخص كالانسان مع زيد في قول اهل الميزان الكلي كالانسان والجزئي كزيد فلو كان التعريف بالمثال لفظيا لما جاز بالاخص والتالي باطل لما عرفت من ان المثال فالمقدم مثله تامل فيه اشارة الى ان التعريف بالمثال لا يجب ان يكون بالاخص بل قد يكون بنظير المباين له للمشابهة كما يقال في تعريف الشجاع زيد كالاسد بل ينبغي ان يكون المراد ههنا بهذا المعنى لا ما هو من جزئيات الشيء وعلى كل تقدير ليس المعرف نفس المثال مباينا كان او اخص بل الخاصة الحاصلة للشيء بالقياس اليه وهي ليست اخص منه ولا مباينة له حتى لا يجوز التعريف اللفظي به فتامل كذا في الحاشية قوله والحق جوازه آه هذا اي جوازه بالاخص اذ الغرض الاصلي اي تصور المعرف بالفتح بوجه ما يحصل منهما اي من الاعم والاخص هذا اي جواز كون التعريف بالاعم والاخص حقا في الناقص الذي لا يعتبر فيه الاطراد والانعكاس لا في التام لانه لا محيص فيه من اعتبار المساواة ليتاتى فيه الاطراد والانعكاس فلا يصح التام بالاعم والاخص ثم نلقي عليك ان جواز التعريف بالاعم والاخص انما هو في الرسم الناقص واما في الحد الناقص فلا يتصور الا التعريف بالاعم واما الاخص لا يمكن فيه اذ الحد انما يكون بالذاتي سواء كان تاما او ناقصا وذاتي الشيء انما يكون اعم منه او مساويا ولا يجوز ان يكون اخص منه والا يلزم امكان وجود الكل بدون الجزء بخلاف الرسم فانه يكون بالعرضي وعرضي الشيء قد يكون اخص منه كخاصة النوع الشاملة فاذا عرفت فتدبر فيه ان الاخص لا يصح ان يجعل مرآة لتحصيل علم الاعم او الالتفات اليه واحضاره كما يظهر بالنظر الدقيق والحق ما حققنا في حاشيتنا على حاشية الاستاذ على شرح المواقف كذا في الحاشية قوله فيهما والحق ما حققناه آه من ان الحق هو جواز التعريف بالاخص كما هو مختار المتقدمين من المتقدمين فانهم قالوا ان الاخص لما كان من الخواص الغير الشاملة للاعم والغرض من التعريف تصور المعرف بوجه ما او الالتفات اليه فيفيد تصوره من حيث انه من خواصه من وجه مختصة تصوره في الجملة وكذلك يفيد الالتفات اليه ويمكن ان يقال ان الاعم اعرف من الاخص عند العقل وهو مختفي منها عند والاعم في التعريف دون الاخص فتامل قوله ان كان المميز ذاتيا آه هذا اي تقسيم المعرف الى الحد والرسم سواء كان تاما او ناقصا مبني على اشتراط التساوي في المعرف اي هذا التقسيم مبني عليه لان في مطلق المعرف لا يلزم ان يوجد المميز الذاتي فان التعريف يجوز بالاعم انتهت فلا يتوهم ان المركب من الجنس والعرض العام معرف مع انه ليس بحد ولا رسم لكونه مركبا من الذاتي والعرضي والحد انما يكون بالمميز الذاتي فقط والرسم بالمميز العرضي فالتقسيم غير حاصر وذلك لان التقسيم المذكور مبني على اشتراط التساوي والمركب من الجنس والعرض العام ليس بمعرف لانتفاء التساوي فيه ثم لما كان ان يتوهم ان يتوهم ان المعرف المركب من الفصل والخاصة كالناطق والضاحك والمركب من الجنس والعرض العام مع الفصل كالحيوان الماشي الناطق والمركب منهما مع الخاصة كالحيوان الماشي الضاحك معرفات مع انها ليست بحدود ولا رسوم التي هي من الكليات العرضيات في الحدود وانما تكون من الذاتيات والرسوم بالعرضيات ففيه بقوله وبهذا آه

ولا يتحصل بتحديد الجنس الحقيقي لمعنى تشمله الا بفصول لا تقبل الزيادة والنقصان والبسيط لا يحد
قال بعض [illegible] ولم يكن [illegible] والحق ان يقال ان الجنس مبهم بالعرض
الطبيعي والفصل والخاصة والعرض من العوارض فيهما ما لا يحتاج الى الجنس ان كان منهما الكنه الذهني

كذا في الحاشية فيه ان المركب من الفصول والخاصة وكذا المركب من الجنس والعرض العام شامل لاحدهما اي الفصل والخاصة ليس من جملة الحدود بل
معرفات متعددة والمنحصر في الحد والرسم انما هو المعرف الواحد قوله يتحصل بتقديم الآخر اي الجنس مع الفصل يحصل اي الجنس والتحصيل [illegible]
ولان الجنس امر عام مبهم عند العقل بخلاف الفصل فانه خاص [illegible] وتقديم الاطراف احسن كما لا يخفى قوله تركيب تقييدية اي بل التحصيل
والتعيين [illegible] تحصيل [illegible] تقييد [illegible] يكون الاجزاء كثيرة [illegible] على الحقيقة الواحدة
قوله البسيط لا يحد اي بالتحديد الحقيقي اي ما يتألف من الاجزاء الحقيقية الداخلة في ذاته وذلك لان ذات البسيط لا تركيب فيها فلان البسيط لا يكون
اجزاء وان [illegible] اي ان لم يكن المراد التحديد الحقيقي فقد يقام العرض العام مقام الجنس لعمومه [illegible] والخاصة مقام الفصل لخصوصها [illegible] وان كان
عرضيا ويحد البسيط به اي بكل واحد من العرض العام والخاصة وهذا التحديد ظاهري لا حقيقي وليس المقصود نفيه بل نفي التحديد الحقيقي وقد يحد [illegible] البسيط
يعني ان البسيط وان لم يكن ليحد في نفسه لكن يجوز ان يدخل في حد الآخر وهذا ليس على الاطلاق بل حيث يكون البسيط صالحا له اي لان يحد الغير به
يكون البسيط جزءا من المحدود ومحمولا عليه كالجنس العالي اعني الجوهر في حد الانسان [illegible] في بعض الصور لا يحد بالبسيط ايضا كما لا يحد كالواجب تعالى فانه
لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به تعالى لعدم دخوله في تحديد الغير اذ لا تركيب منه في شيء كما في الحد الناقص كتعريف الانسان بالناطق قوله والمركب يحد
لتحقق مناط التحديد وهو التركيب اي الاجزاء الا انه لا يجب ان يحد به [illegible] في تحديد الغير لعدم تركب الغير منه فان النوع المركب كالنوع
السافل والرسم التام كالحيوان الضاحك لا يحد بهما اما عدم تحديد الغير بالنوع السافل فلعدم تركب الغير منه واما الرسم التام فانما لا يحد به لان الحد لا يكون
الا بالذاتي وهذا الرسم مشتمل على العرضي ثم توضيح المقام ان الماهية اما لا جزء لها وهي البسيط او لها جزء وهي المركبة وعلى التقديرين اما ان تكون جزءا
لغيرها او لا تكون فالاقسام اربعة لا مزيد عليها فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كالواجب لا يحد لانه لا جزء له [illegible] والشيء مما [illegible] بسيط لا يحد
لان التقدير عدم تركب الغير عنه والبسيط الذي يتركب عنه غيره كالجنس العالي لا يحد لبساطته ويحد به لتركب الغير عنه والمركب الذي لا يتركب عنه غيره كالنوع
السافل يحد لتركبه ولا يحد به لعدم تركب الغير عنه والمركب الذي يتركب عنه غيره كالنوع المتوسط يحد لتركبه ويحد به لتركب الغير عنه فمن تركب [illegible] دون البسيط
وما ان يتركب عنه ما غيرها يحد [illegible] الا فلا كذا في شرح المطالع قوله الفرق من المتوسط [illegible] ولهذا قيل القائل [illegible] في الصراط المستقيم ان [illegible]
حقيقة شيء من الاشياء فانما نعرفها بالخواص واللوازم دون حدودها اي حدود الاشياء الحقيقية حاصله اي حاصل ما قيل انا لا نقطع ان ما حصل لنا من الامور التي
اي من الامور تشاهد تلك الاشياء كنه لنا الاشياء فالمتعذر هو الاطلاع على حده اي حصول لنا كنه اي كنه الشيء فيجوز حصوله اي حصول الكنه لنا في نفس الامر مع عدم
الاطلاع عليه اي على الكنه فلا يتوهم انه كثيرا ما يحصل لنا الامور المتحققة في نفس الامر التي هي كنه الاشياء في الواقع فانقلب العسر الى اليسر قوله الكنه
الذهني اه قال الشيخ في الهيات الشفاء ان الذهن قد يعقل معنى ما ويتصور معنى [illegible] مبهما هو الجنس يجوز ان يكون ذلك المعنى اي المعنى الجنسي [illegible]
نفسه اشياء الانواع الكثيرة اي تحقق [illegible] كل واحد منها اي من الاشياء بعينه ذلك المعنى في الوجود ثم [illegible] اي المعنى الجنسي معنى آخر وهو الفصل
المعين يحصل في وجوده ويرفع ابهامه [illegible] في ذلك المعنى اي الفصل [illegible] التصور [illegible] في الصدر من ماهية
ما كان [illegible] من حيث [illegible] ان يكون المعنى العموم متغاير المعنى المضموم اليه [illegible] من خارج ويحصل منهما مجموع مغاير لكل منهما [illegible]
احسن [illegible] احدهما على الآخر [illegible] ان المعنى الآخر [illegible] بحيث يكون [illegible]
الماهية الموجودة [illegible] في العبارات [illegible] احدهما على الآخر [illegible]

قد يتعلق المعنى من حيث يتعقل وجوده منفرداً فاضيف اليه زيادة لا على معنى خارج عنه هو حتى يبدو بذلك لا على انه تحصيله ونعينه متضمنا فيه فاذا اصل محصلا حلله حتى لا ينتبه الى المعرفات الفصل والجنس الخ حقيقة

ايضا وحاصله ان الفصل جزء من الجنس لكن الجزئية ههنا ليس على سبيل التقييد بل الجزئية ههنا على سبيل المسامحة وذلك انه لا يكون اجزاء المعنى المضموم اليه مغايراً للمعنى المضموم من حيث التعين اي من حيث ان المعنى المضموم متعين في التحصل والابهام اي من حيث ان المعنى المضموم اليه مبهم متحد في تحصله ورفع ابهامه الى ذلك التعيين لا في الوجود اي لا مغايرة بين المضموم والمضموم اليه بحسب الوجود الخارجي مثل المقدار المتصل فانه معنى جنسي يجوز ان يكون هو الخط اذا كان ذلك المقدار الطول فقط او السطح اذا كان ذا طول وعرض فقط او العمق اي الجسم التعليمي فانه مقدار ذو طول وعرض وعمق لا على انه يقارنه اي يقارن المقدار شيء من خارج كما في المركبات الخارجية اذ يصح كل من الجزئين على الآخر لانه حكم بوحدة الشيئين فلا على الكل لانه حكم بوحدة الجزء على الكل فيكون مجموعهما اي مجموع المقدار والشيء الآخر الخط او السطح او العمق بل على معنى ان يكون ذلك المقدار نفس الخط او نفس السطح او نفس العمق وذلك اي كون المقدار نفس الخط مثلا لان معنى المقدار هو شيء يحتمل المساواة مثلا وكذا اللامساواة اعني الزيادة والنقصان غير مشروط فيه اي في معنى المقدار ان يكون المقدار عبارة عن هذا المعنى اي المساواة مثلا فقط اي بشرط ان لا ينضم اليه معنى آخر فيكون ماخوذا بشرط لا شيء فان مثل هذا اي الماخوذ بشرط لا لا يكون جنسا كما علمت ان المقدار بشرط لا يكون مادة بل مطلقا غير ذلك اي غير المساواة مثلا حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة مثلا اعني المقدار هو في نفسه اي شيء كان من الفصول المحصلة له بعد ان يكون وجوده اي وجود الشيء القابل للمساواة لذاته هو وجود اي وجود المعنى المقارن به اعني الفصل اي يكون محمولا عليه اي حمل في ذلك الشيء لذاته انه كذا سواء كان في بعد وهو الخط او بعدين وهو السطح او ثلثة ابعاد وهو الجسم التعليمي فهذا المعنى اي معنى المقدار في الوجود لا يكون الا احد هذه من بعد او بعدين او ثلثة ابعاد ولكن الذهن يخلق له اي لذلك المعنى من حيث يعقل يدرك الذهن وجودا مفردا مستقلا من غير انضمام فصل اليه ثم ان الذهن اذا اضاف وضم اليه اي الى ذلك المعنى الزيادة اي معنى زائدا محصلا له وهو الفصل لم يضف الذهن الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة كلحوق البياض بالجسم حتى يكون ذلك الشيء قابلا للمساواة في حد نفسه ذاته وهذا الشيء الآخر اي الفصل يضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك اي ضم الشيء الآخر تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه اي البعدين او ثلثة ابعاد فيكون المقدار القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء المخصوص هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ايها الطالب ان تقول ان هذا القابل هو الذي ذو بعد واحد او بالعكس اي الذي ذو بعد واحد هو هذا القابل ثم تلويح المرام ان الذهن قد يحصل فيه معنى جنسي مبهم بحيث يجوز ان يكون ذلك المعنى في نفسه اشياء كثيرة ولا يمكن تحصيله وتعينه الا بضم معنى آخر اي الفصل اليه لما ثبت ان التحقق والوجود لا يكون بدون التعين فلا بد من انضياف معنى زائد الى ذلك المعنى حتى يتعين جوهر لكن لا بان يكون المعنى الزائد خارجا عن الجنس لاحقا به كالبياض بالنسبة الى الجسم والصورة بالنسبة الى المادة حتى يكون الجنس شيئا في نفسه والزائد شيئا آخر بل يكون الانضياف لاجل تحصله وتعينه فاذا حصل الجنس محصلا بهذا المعنى اعني الفصل كان هذا المعنى مندمجا فيه والاثنينية انما هي من حيث ان مرتبة الجنس الابهام ومرتبة الفصل التحصيل كالمقدار فانه معنى جنسي يصلح في نفسه ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا الا بان يقارنه شيء من خارج ليكون مجموعهما الخط مثلا بل يكون نفس الخط او نحوه المقدار شيء يحتمل المساواة مثلا غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل مطلقا بلا شرط شيء حتى يصلح ان يحمل على الخط والسطح والجسم فلا يكون الا احد هذه و ليس لم تحصل سوى ذلك لكن التصور لما كان يتعلق بكل شيء فيتعلق بالمقدار المفرد ايضا ويكون له في الذهن وجود منفرد من حيث التعقل لا من حيث التحصيل ثم يضيف اليه الزيادة على نحو ذكرنا آنفا ثم قال الشيخ ما حاصله ان الكثرة ههنا اي في المعنى الجنسي المبهم من جهة هو محصل وغير محصل فان

الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية تغيره وانه ليس ههنا الا وحدة صرفة بحسب الوجود في نفسه فالحاصل ان الكثرة باعتبار اخذ الذهن ذلك الامر المحصل في نفسه غير محصل انه حقيقة لا مجرد في التصورات ولا يشك

فاذا نظرت الى الحد وجدت فيه عدة امور كثيرة معان كل منها كالدرر المنثورة غير الآخر بنحو من الاعتبار
فهناك كثرة بالفعل فلا يحمل احدهما على الآخر ولا على المجموع وليس معنى الحد بهذا الاعتبار معنى المحدود
المعقول لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما فقيد بالآخر متضمنا فيه ووصف توصيفا لاجل التحصيل والتقويم

ان المبهم مغاير للمحصل فحدثت هناك تغاير بينهما لكن اذا صار المبهم محصلا معينا عند الذهن بالفصل لم يكن شيئا آخر اى مغايرا له الا بالاعتبار المذكور
اى بالاعتبار العقلي وهو لحاظ التعين والابهام فان التحصيل ليس لغيره حتى يكون شيئا آخر بل تحققه فافهم وهذا معنى ما قال بهمنيار في التحصيل من
ان الفصل ليس منضما الى حقيقة الجنس لا في الخارج ولا في الذهن بل العقل يعتبر الجنس محصلا بالفصل وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه او منه
انتهى **قوله** فاذا نظرت الخ قال الشيخ في الٰهيات الشفاء المقصود منه ان المذكور في المتن ماخوذ من كلام الشيخ ان الحد يفيد بالحقيقة معنى بعينه واحدة
واما بحسب الظاهر فيفيد معاني كثيرة بحسب الاجزاء مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق الذي هو الحد للانسان يحصل من ذلك اى من الحيوان الناطق
معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم يكن كثيرا في الذهن بل وحدة واذا نظرت
الى الحد فوجدته مؤلفا من كيا من جهة هذه المعاني كالحيوان والناطق كل واحد منها على الاعتبار المذكور اى اعتبار عدم تحصل الجنس في نفسه
غير الآخر فوجدت هناك اى في الحد المؤلف من المعاني المتعددة كثرة في الذهن فان عنيت اردت بالحد المعنى القائم في النفس الذهن بالاعتبار
الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول ولا تغاير بينهما اصلا حتى
بالاجمال والتفصيل ايضا وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني اى اعتبار الكثرة المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود
بل كان شيئا مغايرا له باعتبار التفصيل ومؤديا اليه اى موصلا الى المحدود كاسبا له لما فيه من اعتبار التفصيل اقول لعل مراده اى مراد الشيخ
ان الحد يفيد معنى تفصيليا للمحدود اعني العلم بالكنه فالحيوان والناطق باعتبار حصولهما بانفسهما يكون مفيدا للعلم بالكنه للمحدود اعني حصولهما في الذهن
على وجه يصير مرآة لملاحظة المعنى الواحد الاجمالي الذي هو المحدود فالكاسب هو العلم بكنه الشئ للحيوان الناطق والمكتسب هو العلم بالكنه للانسان المحدود
فيحصل ههنا صورة واحدة تفصيلية مرآة لملاحظة المحدود فتفكر كذا في الحاشية لا معنى اجماليا له اى للمحدود اعني العلم بكنه الشئ كما زعم البعض
حيث زعم ان التعريف كالحيوان الناطق يفيد تحصيل صورة واحدة اجمالية للمحدود اعني الانسان المتمثل بنفسه في الذهن فالمكتسب المجهول عندهم هي
الصورة الاجمالية لانها المترتبة على النظر وتحصل عقيبه والكاسب هي الصورة التفصيلية فذهبوا الى ان في التعريف لصورتين تفصيلي واجمالي وذهب
المحققون الى ان المكتسب هو المحدود باعتبار صورته التفصيلية اعني العلم بالكنه دون الاجمالية التي هي نفس المحدود اعني العلم بكنه الشئ الا فانه بديهي لا يمكن حصوله في الذهن الا
بنفسه مع عدم الاطلاع على حده بكذا في الحاشية ويدل عليه اى على ان الحد يفيد معنى تفصيليا للمحدود ظاهر كلامه اى كلام الشيخ وايضا يدل عليه ظاهر عبارة
المصنف رح فتامل **قوله** فلا يحمل الخ بناء على الكثرة بالفعل ومناط الحمل هو الاتحاد بحسب الوجود فلا يتصور في صورة تعدده فالتركيب ههنا اى في الحد اعتباري واما في
المحدود فحقيقي قال الشيخ المقصود منه بيان ان الحد مغاير للمحدود من وجه ومتحد معه من وجه آخر فالتغاير باعتبار اخذ اجزائه بشرط لا شئ والاتحاد باعتبار اخذها لا بشرط شئ
ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود هو ان لا يجعل الناطق والحيوان الذي جزآن من الحد بل يجعلان محمولين عليه اى الحد بانه هو اى لان
الحد عين المحدود لا انهما شيئان جزآن من حقيقة متغايران اى كل واحد منهما مغاير للآخر ومغايران للجميع لكن نعني به اى بكون الحد عين المحدود في مثالنا
اى الحيوان الناطق في تحديد الانسان الشئ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق لما عرفت ان الجنس مبهم
لا تحصل له بذاته ما لم يقيد بالفصل واذا قيد به صار محصلا ومتحدا معه بحيث ينضم له لاجل التحصيل والتقويم فح صار متحدين فلا يكون مؤديا وموصلا الى
الصورة الوحدانية المعبر عنها بالانسان الذي هو المحدود فيكون الحد عين المحدود والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود اى اعتبار الجزئية يعني
اخذه بشرط لا شئ ويمتنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على المحدود وذلك لان الحمل عبارة عن الاتحاد وهو مفقود ههنا لا يحملا اى الجنس والفصل

كان شيئاً مؤدياً الى الصورة الوحدانية التي للمحدود كاسياً لها مثلاً الحيوان الناطق في تحديد الانسان يفهم منه شيء واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق كما ان العقد الحملي يفيد الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول في الخارج الا ان هناك تركيباً خبرياً فيه حكم وههنا تركيب تقييدي يفيد تصوير الاتحاد فقط

محمولين على الحد بل جزئين منه اي من الحد وفي مرتبة الجزئية يكون كل من الجنس والفصل مبايناً للآخر وللمجموع فلا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على المجموع فلذلك اي لعدم الحمل ليس الحد بجنس اي لا يحمل الجنس على الحد فلا يقال الحد جنس ولا الجنس بحد اي لا يحمل الحد على الجنس فلا يقال الجنس حد ولا الفصل هو احدهما اي من الحد والجنس فلا يقال الفصل حد او جنس وبالجملة اي المجموع معنى حيوان حال كونه مؤلفاً مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى المجموع حيوان ناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه اي على المجموع فليس مجموع حيوان وناطق حيواناً ولا حيوان ناطق لان المجموع المركب من شيئين غيرهما بل المجموع هو الثالث المغاير لكل من شيئين لان كل واحد منهما اي من شيئين جزء منه اي من المجموع والجزء لا يكون هو الكل اي عين الكل ولا الكل يكون هو عين الجزء انتهى كلام الشيخ ومن ههنا يفهم ان الجنس والفصل ليسا جزئين للمحدود حقيقة لان الجزئية تنافي الحمل والجنس والفصل يحملان على المحدود بل جزآن للحد على المسامحة بان يجرد اعن الابهام عني لا بشرط شيء واخذا بشرط لا شيء واذن يكونان جزئين للمحدود واذا لم يكن الجنس والفصل جزئين حقيقة فليسا متقدمين عليه اي على المحدود بالطبع لان التقدم بالطبع يقتضي تقدم وجود السابق على وجود المسبوق وبين المحدود والجنس والفصل اتحاد بحسب نعم هذا التقدم بالنسبة الى الحد اي المعنى التركيبي مسلم دون المحدود الذي فيه وحدة بحتة بل الجنس والفصل متقدمان على المحدود بالماهية فقط لان هذا التقدم عبارة عن افتقار المتاخر الى سنخ ماهية المتقدم لا الى وجودها ولا مرتبة في ان ماهية الجنس والفصل من حيث هي تحصلت اولاً في مرتبة لم تحصل في هذه المرتبة ماهية نوعية وما تحصلت هذه الماهية في مرتبة الا وقد تحصلت تلك قبلها فيكون الجنس والفصل التقدم على النوع في مرتبة سنخ التقوم التي هي متقدمة على الوجود وذلك التقدم بحسب الملاحظة التفصيلية التي هي مرتبة الابهام والتحصيل هذا والتفصيل في بعض الشروح وسلف تحقيقه فتذكر قوله كان شيئاً مؤدياً آه ظاهر واما التحقيق فسيلقى عليك عن قريب يدل على ان مجموع تصورات الاجزاء اي الجنس والفصل تفصيلاً يؤدي الى حصول صورة اخرى في الذهن وهي الصورة الواحدة الاجمالية التي للمحدود وهذا مما ذهب اليه القاضي اللاهوري حيث قال ان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية الا انها تغايرها باعتبار اذ قد يتعلق بكل واحد منها تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعددها وقد يتعلق تصور واحد بجميعها فمجموع التصورات المتعلقة بها تفصيلاً هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميعها فلا يلزم التقدم على نفسه قال السيد السند المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معاً مترتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المترتب متعلق بجميع الاجزاء وهو تصور الماهية فههنا تصوران تصور اجمالي وتفصيلي والحق خلاف ذلك كذا في الحاشية كما ان التركيب الحملي يفيد حصول الصورة الواحدة التي للموضوع مع المحمول هذا هو المختار عند البعض حيث قال ان التركيب الحملي يفيد حصول صورة واحد للموضوع والمحمول يتعلق بها الاذعان وليس كذلك عند التحقيق لما سيجيء في اول بحث التصديقات من ان الحق ان التصديق يتعلق اولاً بالذات بحقيقة العقد اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من غير ان يعتبر دخولها في تلك الحقيقة وان كانت داخلة في مفهومه الحاكي عن الواقع وفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فان البصر والاضافة جزآن لمفهوم العمى دون حقيقته وهي الحالة البسيطة وليس التحقيق كذلك لا ههنا اي في التصورات ولا في القضايا اذ في التعريفات الحقيقية تصور المعرف بالفتح بعينه صورة المعرف بالكسر بناءً على ما اختاره السيد الهروي من ان في التعريفات تصوراً واحداً متعلقاً بالمعرف بالكسر اولاً وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانياً وبالعرض على عكس القصد والالتفات هذا وللتحقيق مقام آخر وفي القضايا يتعلق الاذعان اي التصديق بالطرفين حال الارتباط بينهما هذا ايضاً مما اختاره المحقق الهروي وليس ههنا اي في القضايا صورة اخرى غير الصور الثلث من صورة الموضوع والمحمول والنسبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث التصديقات

فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فاندفع شك الرازي ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو نفسها فالتعريف تحصيل الحاصل او بالعوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطلة ومن ههنا ذهب الى بداهة التصورات كلها الثاني التعريف اللفظي من المطالب التصورية

قوله فمجموع التصورات آه وليس المراد بذلك انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء اي اجزاء المعرف حتى اجتمعت تصوراتها مترتبة حصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب كما هو الظاهر من كلام المصنف ومختار بعض الفضلاء فان الوجدان دليل صدق قولي ليس المراد بذلك آه بل للترقي البرهان ايضا يكذبه اذ في التعريفات تصور واحد يتعلق بالمعرف بالكسر حقيقة وبالذات وبالمعرف بالفتح مجازا او بالعرض على عكس القصد والالتفات بل يعني به ان المقومات اي الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مع الترتيب بان يقيد بعضها مع بعض حصلت فينا صورها اي صور المقومات مجتمعة بحيث يكون هذا المجتمع المرتب تصورا واحدا هو نفس تصور الماهية اي ماهية المحدود بالكنه وكل واحد من التصورات مرآة لمشاهدة كل واحد من الاجزاء فاذا ضم اليه اي الى كل واحد من الاجزاء تصور وقيد احدهما اي احد الجزئين بالآخر صار مجموعهما مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين وهو المحدود المجمل فالمكتسب هو المحدود باعتبار العلم بالكنه وبالصورة التفصيلية التي هي مرآة لمشاهدته والكاسب هو الحد باعتبار حصوله بنفسه في الذهن من غير ان يكون ههنا مرآة آخر لملاحظة معنى الحد وبالجملة الكاسب هو العلم بكنه الشيء اللحد والمكتسب هو العلم بالكنه للمحدود والتغاير بينهما بالاعتبار هكذا في الحاشية هذا لما حققه السيد السند رح فتفكر في شرح المواقف صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احدهما بالاخرى صار تا معا مرآة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وكل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري جزئين فالمعرف للماهية مجموع هو كل واحد منهما مقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منهما الحاصل في الذهن على الوجه المذكور فهو تصور الماهية المطلوبة بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور تمم من قال حد التصورات مجموع ومجموع تصورات محدود كذا في الحاشية قوله ومن ههنا آه اقول يلزم عليه على مذهب الامام رح من كون التصورات كلها بديهية بداهة التصديقات باسرها تماما لان التصديق عنده ليس الا تصورات ثلثة او اربعة الاجوبة عن ذلك اللزوم ان يلتزم ان الحكم قد يكون نظريا تقريره ان مذهب الامام ان التصورات كلها بديهية سوى الحكم فانه قد يكون نظريا مكتسبا بالحجة كما انه قد يكون بديهيا مستغنيا عن الدليل ولما كان هذا مخالفا للظاهر افاد تحقيقا آخر بقوله وما سنح به فكري في توجيهه اي توجيه مذهب الامام هو ان للحكم اعتبارين احدهما اعتبار ماهيته الكلية التصورية وهو بهذا الاعتبار بديهي فيدخل في الكلية وهي كل تصور بديهي وثانيهما اعتباره انه اي الحكم صور الطي او عدم كذلك رابطي آلة لملاحظة حال الطرفين اي المحكوم عليه وبه وبهذا الاعتبار اي الاعتبار الثاني قد يترتب على النظر ومطلوب من البرهان كما ان الابتداء باعتبار ماهيته الكلية معنى اسمي وباعتبار خصوصيته كونه آلة لملاحظة الطرفين معنى حرفي ونظيره اي نظير كون الحكم بديهيا باعتبار ونظريا باعتبار القول بالجعل المؤلف للشائين فان الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود بماهيته التصورية مستغنية عن الجعل ولا يلزم القول بالجعل البسيط ومن حيث انه رابط بين الحاشيتين اي المجعول والمجعول اليه يترتب على الجعل ويفتقر اليه فكذا حال الحكم على مذهب الامام فتفكر

قوله من المطالب التصورية قيل القائل سعد الملة والدين التفتازاني لا فرق بينه اي بين التعريف اللفظي وبين التعريف الاسمي قال المحقق الهروي انه لا وجه للتفرقة بين الاسمي واللفظي في كلام الكثيرين من القدماء والمتاخرين ثم اعلم انه ذهب التفتازاني الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي حيث فسره بما يدخل فيه اللفظي وشرط فيه ما يشترط للاسمي وجعل التعريفات المذكورة في كتب اللغة تعريفات اسمية وظاهر ان التعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية هذا ولم يعلم هذا مما افاده السيد الزاهد لبطلان مزعوم التفتازاني من عدم التفرقة بين اللفظي والاسمي بان البديهي يحتمل التعريف اللفظي دون الاسمي لان الغرض منه تحصيل صورة غير حاصلة وهو ينافي البداهة

فانه جواب ما وكل ما هو جواب ما فهو تصوري الا ترى انا اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب ما الغضنفر فقلنا له بالاسد فليس هناك حكم

ثم تقريره ان القول بعدم الفرق غير صحيح اذ هو يشتمل على استعمال الاسمي حيث يستعمل اللفظي وهذا باطل لما وعيت ان اللفظي يستعمل في البديهي واما الاسمي فكلا وحاشا فظهر الفرق بينهما وقيل القائل هو الصدر الشيرازي المقصود منه اي من التعريف اللفظي تصور المعنى الموضوع له من حيث انه معنى ذلك اللفظ واعترض عليه المعترض هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف بانه يصير التعريف اللفظي ح اي حين كون المقصود منه تصور المعنى من تلك الحيثية تعريفا اسميا لا لفظيا فلزم الانقلاب من اللفظي الى الاسمي وتفصيل الاعتراض على ما افيد ان الحيثية حيثية تقييدية فالمعرف الشيء من حيث انه موضوع له وهذا الحيث لم يكن حاصلا من قبل فيكون تحصيل امر لم يكن حاصلا ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا او بحثا لغويا لما وعيت ان بيان موضوعية اللفظ للمعنى من وظايف اهل اللغة قال المحقق الدواني اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال اللفظ من انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا من المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور مسمى اللفظ كما اذا قلنا الغضنفر موجود ولم يفهم سامع من الغضنفر معنى ففسرناه بالاسد يحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف لا يكون ذلك والحال ان الحاصل هو تصور المعنى ح اقول جواب عن ذلك الاعتراض لعل مراده اي مراد الصدر الشيرازي من تصور المعنى احضاره في المدركة والالتفات اليه اي الى ذلك المعنى بعد ان يكون ذلك المعنى حاصلا في الخزانة تقريره ان الصورة قبل التعريف اللفظي كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة لان الصورة بعد زوال الالتفات عنها تزول من المدركة وتبقى في الخزانة فالصورة التي تزول عنها الالتفات كانت حاصلة في الخزانة كصورة الاسد مثلا ثم اذا فسرنا الغضنفر بالاسد حدث الالتفات الى صورة الاسد فالمقصود من التعريف اللفظي هذا الالتفات لا الحصول السابق فلا يلزم كونه تعريفا اسميا ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الشيء قد يكون معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي عند استعمال اللفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فلو كان المقصود هذا لزم احضار الحاضر ازاحه بقوله وانما اعتبر الحيثية اي من حيث انه معنى ذلك اللفظ لان المعنى قد يكون حاضرا لكنا لا نعلم انه معناه اي معنى ذلك اللفظ فيطلب التوجه والالتفات اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ بان تكون الحيثية تعليلية لا تقييدية والا لصار التعريف اسميا لا لفظيا فالغرض الاصلي منه اي من التعريف اللفظي احضار المعنى للغير والتفاته اي التفات الغير اليه اي الى المعنى بهذا الاعتبار اي باعتبار انه معنى ذلك اللفظ سواء كان الاحضار بمرادف كتعريف الغضنفر بالاسد او غيره اي بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فما وقع في بعض الحواشي في هذا المقام من لفظ الاسم بدل الاصل فهو سهو ظاهر او باعم كتعريف السعدانة بالنبت ثم حاصل الازاحة ان المقصود من التعريف اللفظي الالتفات الى صورة الغضنفر مثلا من حيث انها معنى الاسد وهي من هذه الحيثية غير حاضرة في المدركة فلا يلزم احضار الحاضر بشرط ان يكون معنى هذا اللفظ مستلزما للتوجه والالتفات اليه فاللفظ لا يفيد الا الاحضار والالتفات دون التصور والتصديق فان الالتفات فعل من افعال النفس والتصور والتصديق ليسا كذلك فعده اي عد التعريف اللفظي من المطالب التصورية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التجوز والمسامحة اي تشبيه احضار الصورة الحاصلة بتحصيل الصورة الغير الحاصلة قوله فانه جواب ما الخ وقد علل المعلل هو المحقق الدواني في شرحه على التهذيب يعني استدل على وقوع التعريف اللفظي في جواب ما الشارحة بانه لو لم يكن التعريف اللفظي من مطلب ما الشارحة لا يتم تعليل القوم على تقدم مطلب ما الاسمية التي يطلب بها تصور معنى اللفظ على جميع ما عداه من مطلب ما الحقيقية وهل البسيطة وهل المركبة بانه متعلق بالتعليل بان لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده الذي هو مطلب هل البسيطة لكونه متفرعا على فهم المعنى ومتى لم يكن التصديق بوجوده لا يمكن طلب حقيقته الذي هو مطلب ما الحقيقية لان طلب حقيقة الشيء لا يكون الا بعد التصديق بوجوده ولا يمكن ايضا طلب التصديق بهلية المركبة اي التصديق بصفة غير الوجود الذي هو مطلب هل المركبة فظهر من هذا التعليل ان مطلب ما الاسمية مقدم على جميع المطالب فان دليل لقوله لا يتم فهم معنى اللفظ يجوز ان يحصل من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي

ثم بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لغظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة فمن قال انه من المطالب التصديقية لم يفرق بينه وبين البحث اللفظي اللغوي الثالث

وانه لم يستلزم تمكين مطلب ما الاسمية مقدما على سائر المطالب ولم يصح احتياجها اليه لتقدم التعريف اللفظي عليها وهو سواء فاذا كان اللفظي داخلا في مطلب ما الشارحة كان من المطالب التصورية قيل القائل هو السيد الزاهد رح يعني اعترض عليه اي على هذا التعليل ان ذلك الفهم اي فهم معنى اللفظ يحصل من التعريف الاسمي فقط وهو اي الفهم المذكور مطلب ما الاسمية دون اللفظي اي لا يحصل ذلك الفهم من التعريف اللفظي المقصود منه التوجه والالتفات فهم تقرير الاعتراض على ما في شرح الرسالة القطبية ان الثابت بتعليل القوم هو تقدم فهم المعنى وهذا انما يحصل ابتداء بالتعريف الاسمي دون اللفظي فانه اعادة اذ الاستحضار بعد الاستحصال فعلى تقدير عدم دخول التعريف اللفظي في مطلب ما الاسمي يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذي هو من مطالب ما الاسمية على اللفظي ايضا انتهى بل المقصود من اللفظي كما هو الظاهر بالتصديق فهو من المطالب التصديقية فلم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية التي فيها استحصال وتصور ومع ذلك يتم التعليل اذ الاحتمال لتحصيل معنى اللفظ ما اللفظي ليلزم كونه مقدما على سائر المطالب ليبطل التعليل بتقدم ما الاسمية على المطالب كلها بل مطلب ما مقدم واللفظي مؤخر عنه وليس بداخل فيه والتعليل تام فاذا ذكر على زعم الخصم فتفكر اشارة الى ان مراد المستدل بفهم المعنى ما يعم الالتفات الثاني ايضا اذ لا ريب في تقدمه على التصديق بالوجود فالفهم بالمعنى العام قد يحصل بالتعريف اللفظي كما قد يحصل بالاسمي فيتم البيان

قوله ثم بيان موضوعية آه توضيحه المقصود من هذا التوضيح بيان التفرقة بين التعريف اللفظي المبحوث عنه في المنطق وبين ذلك التعريف المذكور في علم اللغة بان الاول من المطالب التصورية والثاني من المطالب التصديقية انا اذا قلنا الغضنفر موجود ولم يفهم المخاطب معناه فيسأل عنه فقال المخاطب ما الغضنفر فانما يطلب مجرد التوجه والالتفات الى ما هو معنى وضع لفظ الغضنفر له للمعنى فيحصل للمخاطب بتفسيرنا بالاسد فليس في هذا التفسير حكم ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا كله توضيح لقول المصنف الاتي اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب الخ ولما اذا قال المخاطب هل الغضنفر موضوع لمعنى فانما يسأل المخاطب بيان موضوعيته اي موضوعية لفظ الغضنفر وحصول التصديق بها اي بالموضوعية يعني ان التصديق بحال اللفظ بانه موضوع لاي معنى لا بحال المعنى والبحث من احوال اللفظ من حيث الوضع مقصود في علم اللغة كذا في الحاشية فهذا بحث لغوي اذ الغرض الاصلي منه ذلك التصديق الذي يقصد اثباته في علم اللغة هذا كله توضيح لقول المصنف ثم بيان موضوعية اللفظ الخ وحاصله المرام ان التعريف اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تبيين ان لفظ الغضنفر مثلا موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد فيقع في جواب هل الغضنفر موضوع لمعنى فقيل انه موضوع للاسد فوجد فيه الحكم بانه موضوع له فالاول من المطالب التصورية المبحوث عنها في المنطق والثاني من المطالب التصديقية المبحوث عنها في اللغة والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية قوله فمن قال آه والقائل شريف المحققين في شرح المواقف حيث قال اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد به ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال انما قال كون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية تحرزا عن تحصيل الحاصل لحصول التصور سابقا تقريره الا انه لو كان اللفظي من المطالب التصورية لزم تحصيل الحاصل والتالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة انه لا بد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع له في الذهن سابقا حتى يصح تفسير اللفظ الموضوع بلفظ اوضح فلو كان من المطالب التصورية يكون فيه تحصيل صورة وهي الصورة حصلت سابقا فلزم تحصيل الحاصل ومن ههنا ظهران قول الشارح لحصول دليل الملازمة انت تعلم ان هذا كله افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف لتزييف ذلك الاستدلال اولا بالمنع وتقريره انا لا نسلم تحصيل الحاصل على تقدير كون اللفظي من المطالب التصورية اذ يجوز ان المعنى قبل التعريف اللفظي حاصل في الخزانة لا في المدركة فان الصورة عند ذهول الالتفات عنها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة ثم اذا وجد الالتفات اليها يحصل مرة بعد اخرى في المدركة والمقصود من اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل وثانيا بالتسليم وتقريره انه لو سلم حصول المعنى قبل التعريف اللفظي في المدركة ايضا كما يظن انه قد يكون

مثل المعرف كمثل نقاش ينقش شبحا في اللوح فالتعريف تصوير بحت لا حكم فيه فلا يتوجه عليه شيء من
المنوع نعم هنا لك احكام ضمنية مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك فيجوز منع تلك
الاحكام لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز فكانه شريعة نسخت قبل العمل بها نعم ينقض بابطال الطرد والعكس مثلا

الشيء معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى اللفظي عند استعمال اللفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فانما المقصود منه اي من التعريف اللفظي الالتفات اليه
من حيث انه معناه دون التصور والتصديق ومن المعلوم ان ذلك الالتفات غير حاصل من قبل وانما الحاصل قبل ذلك هو التصور والتصديق
فتحصيل الحاصل غير لازم وقد يقال القائل هو المحقق الزاهد انه لا ينكر شريف المحققين بكونه اي كون التعريف اللفظي من مطلب ما اللغة قال ان مآله ومرجعه
التصديق تفصيله ما قال السيد السند من ان اللفظي من المطالب التصديقية ليس المقصود منه انكار كونه من مطلب ما حتى يتوجه ما قال المصنف من انه
لم يفرق بين التعريف اللفظي وبين البحث اللغوي بل مقصوده ان مآل اللفظي ومرجعه التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى وهذا لا ينافي كونه من مطلب ما غايته
جسيم جرح لكون التعريف اللفظي آيلا الى التصديق بان التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى مقصود في بحث اللغوي دون التعريف اللفظي اي التصديق
غير مقصود فيه وحصوله اي حصول التصديق معه اي مع اللفظي وفهمه منه لا يوجب ان يكون التصديق مرجعا له اي اللفظي والا فيرجع جميع اقسام
التعريف سواء كان حقيقيا او اسميا او لفظيا اليه اي الى التصديق وهو كما ترى لحصول التصديق مع جميعها فالغرض في التعريف اللفظي
تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض منه نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ والتصديق الحاصل منه لا يتعلق به الغرض بالذات
بل هو ضمني فتأمل ان شئت تحقيق المرام فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرضي **قوله** مثل المعرف الخ توضيحه ان من حاول قصد التعريف فيه رمز الى ان المراد
بالمعرف في قول المصنف مثل المعرف من يأتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير المعنى الاصطلاحي فالتشبيه باعتبار الالتفات
لما يعرف ذا الشبح لكن المعرف بالكسر يعرف المعرف بالفتح بان يحضر بالتعريف صورته او يلتفت اليه وليس فيه شيء آخر سوى هذا التصوير او الالتفات فلا
تعلق فيه الا كان تصديقا الا تصويرا امثلة بفتح الميم والثاء المثلثة اي حاله كمثل النقاش ينقش شبحا صورة في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات
الى ذي الشبح فانه اي النقاش يصور في الذهن صورة معدوم او موجود تصويرا بحتا صرفا مع عزل قطع النظر عن ثبوته ثبوت التصوير او لا ثبوته
في الواقع فهو تصوير بحت لا حكم فيه والا لم يكن تصويرا بل تصديقا كذلك في التعريف ايضا لا يكون الا التصوير البحت وليس فيه حكم ثبوتي
او لا ثبوتي في الواقع ولا فرق بينهما الا ان المعرف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة فاذا قلنا الانسان
حيوان ناطق لسنا نعني نريد به الحكم على الانسان بانه كذا اي حيوان ناطق وانما ذكر الانسان لان يتوجه ذهنك الى ما اي الى الانسان عرفته بوجه
ما من الوجوه لاستحالة توجه النفس الى المجهول المطلق من قبل اي قبل معرفته بالحيوان الناطق ونشرع الآن في تصويره اي تصوير الانسان
بوجه اتم واكمل من الوجه السابق وذلك هو الحيوان الناطق **قوله** فلا يتوجه عليه الخ اي من حيث هو تصوير بحت لا حكم فيه لا يتوجه عليه شيء من
المنوع الثلاثة من المنع والنقض والمعارضة ثم المراد من النقض النقض الاجمالي فانه يسمى المنع نقضا تفصيليا ايضا فان المناظرة انما
تنعقد في الاحكام فان المناظرة عبارة عن توجه المتخاصمين في النسبة بين الشيئين عليه ويه اظهارا للصواب والنسبة ثبوت احدهما للآخر او سلبه عنه ولا بد
في الحكم واذ ليس في التعريف حكم اصلا بل فيه تصوير بحت فلا ينعقد المناظرة هناك فقولك لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق بمنزلة قولك للكاتب
لا نسلم كتابتك وظاهر ان هذا المنع ليس له معنى **قوله** فيجوز الخ المنع غير مختص بواحد من تلك الاحكام من دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس
وعدم الاختصاص ظاهر فانه يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له او ان الحيوان الناطق مطرد
او منعكس بالاجماع واما النقض في المسلك المشهور فيختص بدعوى الاطراد وهو التلازم في الثبوت اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد و
دعوى الانعكاس بدعوى الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء ماخوذ من ان عكس الاثبات نفي بان يقال كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود

على ذلك فقال ما قال المصنف

…رضة انما تتصور في الحدود الحقيقية اذ حقيقة الشيء لا تكون الا واحدا بخلاف سائر الرسوم والرابع
…فظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا والا لجاز تحقق قضية احادية ومن ههنا قالوا المفرد اذا عرف
…تعريفا لفظيا لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصودا قال الشيخ الاسماء او الكلم
الالفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا صدق ولا كذب

…عكس بيان الاختلال تعلق بالنقض وصورته ان يقال لا طرد في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ولا عكس فيه فانه لا يصدق
…ما يصدق عليه المحدود وجملة الكلام انه ان لم يكن التعريف مانعا فقد انتقض حكم الكلية الاولى وان لم يكن جامعا فانتقض حكم الكلية الثانية قوله
…بذلك البيان اي بيان الاختلال فيما سواه اي سوى كل واحد من الاطراد والانعكاس ايضا مثل دعوى الاوضحية بان يقال هذا التعريف
…ليس باوضح منه بل هو مساو له في المعرفة والجهالة والحق ان النقض كالمنع في عدم الاختصاص بواحد من تلك الاحكام فان الكل اي
…كل واحد من الاحكام قابل للاختلال والنقض بما يدور عليه اي على الاختلال ثم الحق ان النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يتاتى الا في الطرد والعكس
…اختصاصه بهما من هذه الجهة واذا اريد النقض بمعنى الابطال فلا يختص بواحد منهما بل يجري في الكل فادرك قوله والمعارضة آه وهي اقامة الدليل
…على خلاف ما اقام عليه الخصم الدليل اي بتعريف حقيقي آخر انما تتصور في الحدود الحقيقية دون غيرها من التعاريف الحقيقية فان التعاند انما يتحقق بينها اي
…بين الحدود الحقيقية فلو قيل الانسان حيوان ناطق وقال الخصم هذا معارض بان الانسان جسم ضاحك فلو سلم كونه حدا للانسان بطل الحد الاول
…لان تعدد الحقائق لشيء واحد من الممتنعات والا لزم الاستغناء عن الذاتيات بخلاف غيرها اي غير الحدود الحقيقية اذ لا امتناع في التعريفين
…المختلفين حدا او رسما او رسما وصادقين التحديدين الا باعتبارين فانهما ثابتان للاصطلاحين وفي الحدين الناقصين فانهما يتعددان بالزيادة
…والنقصان وهي المعارضة كالمنع في عدم الاختصاص بحكم واحد من الاحكام الضمنية ثم اعلم ان اطلاق المنع الذي هو عبارة عن طلب
…الدليل على مقدمة معينة ههنا اي على المعارضة والنقض على التجوز اما على سبيل الاستعارة او على سبيل التغليب ويحتمل الحقيقة ايضا بناء
على احتمال الاشتراك اي اشتراك لفظ المنع بين المعنى الاخص والاعم الشامل للمنع والنقض والمعارضة ولما كان هذا الاحتمال مخالفا لما تقرر
في مدارك المحصلين من ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لا على الاشتراك اخره واشار الى
ضعفه بانه محتمل من الاحتمالات العقلية وان كان مرجوحا عند المحققين هكذا في بعض الحواشي قوله المفرد آه تحقيقه ان المفرد لا يدل على
التفصيل اي بالوضع الواحد لما دريت ان المفرد المشترك الذي تعدد فيه الوضع دال على المعاني الكثيرة التفصيلية باعتبار تعدد الوضع اصلا
اي سواء كان مدلول المفرد بسيطا او مركبا اما عدم دلالته على التفصيل على الاول فظاهر لعدم وجود الاجزاء الموقوف عليها التفصيل وعلى الثاني فلان
مدلول المفرد وان كان فيه اجزاء لكن لا ينتقل منه الى الاجزاء الا بالالتفات الجديد فكيف يدل على التفصيل فظهر ان المفرد ليس له دلالة على التفصيل
اصلا وان عبر عنه بالتفصيل في بعض اللغات وقيل معنى ذلك القول انه سواء كان ذلك التفصيل تفصيل نسبة خبرية او انشائية هذا والا لجاز
ان يدل المفرد على المعنى المركب الخبري فيتحقق قضية احادية بان ينتقل الذهن من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة الخبرية والتالي
باطل لما ذكره الشارح بقوله مع ان اقل مراتب القضية الملفوظة ان تكون ثنائية اذ لم يذكر الرابطة في اللفظ او ثلاثية اذا ذكرت ويبطل ايضا ما ذكرت
على قوله فيتحقق ما ذكره من ان طرفي القضية الشرطية اي المقدم والتالي لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد تقريره انه لو دل المفرد على التفصيل
لصح التعبير عن طرفي الشرطية حال الحكم بالمفرد والتالي باطل فالمقدم مثله وليتحقق كلام غير مركب من اسمين ولا من اسم وفعل اي لو جاز كلام مركب
من اسم فقط او فعل فقط لدلالته على التفصيل كالجملة وهو كما ترى وتوضيحه على ما في بعض الشروح انه لو جاز دلالة المفرد على المعنى المركب لكان مفيدا
للمعنى التام يصح السكوت عليه فهذا هو الكلام عندهم فيتحقق كلام غير مركب من اسمين ولا من اسم وفعل مع ان الكلام انما يتركب من اسمين او من اسم وفعل

بل لا يفيد المعنى والا لزم الدور وانما منه الاحضار فقط

ولا يكون ذلك المفرد الذي يدل على التفصيل اسمًا ولا فعلًا ولا حرفًا توضيحه ان المقسم للاسم والفعل والحرف هو المفرد الموضوع لمعنى مفرد فلو كان المفرد لا على المعنى المركب فلا يكون اسمًا ولا فعلًا ولا حرفًا مع ان المفرد عندهم لا يوجد الا في احدها وتوضيح المقصود منه تبيين الفرق بين المفرد والمركب بان الاول لا يدل على التفصيل والثاني يدل عليه ان المفرد الموضوع لمعنى اذ الكلام في المستعمل اذا سمعه العالم بوضعه يلتفت الى معناه دفعة واحدة اذ اللفظ انما يلتفت به الى ما معنى وضع اللفظ له فان كان هذا الموضوع له مركبًا كما اذا عرف المفرد بالمركب تعريفًا لفظيًا فالسامع يلتفت اليه اي الى الموضوع له المركب دفعة فان فصل ذلك المعنى المركب الى اجزائه لم يكن ذلك التفصيل ناشيًا من اللفظ او من العلم بالوضع بل احدثه اي التفصيل السامع من عند نفسه بخلاف المركب فان السامع عند سماع كل جزء منه يلتفت الى معناه اي معنى كل جزء الذي هو جزء معنى اللفظ المركب فكل جزء من معناه اي معنى اللفظ المركب ملتفت اليه بالتفات على حدة وهذا هو التفصيل فالمفرد اذا عرف بالمفرد لا يدل على التفصيل اصلًا واذا عرف بالمركب اي تعريفًا لفظيًا لا يكون التفصيل المستفاد منه اي من المركب المعرف مقصودًا اما وعيت ان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرف بالفتح فيما نحن فيه معرفة دال على التفصيل وعدم دلالته عليه يستدعي عدم دلالة المعرف بالكسر عليه ايضًا والا يلزم الانقلاب من التعريف اللفظي الى الحقيقي ومن ههنا اي من عدم كون التفصيل مقصودًا يتم ان لا ترادف بين المفرد والمركب لتفاوتهما بالاجمال والتفصيل والترادف انما هو الاتحاد في المفهوم من غير تغاير اصلًا فلا ترادف بين العدم وسلب الكون على ما قيل ناظرًا الى المنفي لا الى النفي قال الشارح الجديد في شرح التجريد ان مدار التعريف اللفظي على الالفاظ المترادفة المفردة قلما توجد او وجدت بدلها مركبة دالة على مفهومها ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودًا بل المقصود منها مجرد تعيين المعنى من بين المعاني المتصورة انتهى وافاد المحقق الدواني في حاشيته القديمة ان قوله فان لم توجد آه دال على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف ووضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعيًا كما في المشتقات ومن ههنا علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك انتهى ولما كان المتوهم ان يتوهم ان العدم لفظ مفرد مع انه بمعنى في الفارسية نابودن ونيستي فهو دال على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية فبطل القول بان المفرد لا يدل على التفصيل دفعه بقوله لم لما لم نجد في الفارسية لفظًا مفردًا فسرناه اي العدم بالمركب اي نابودن ونيستي وهو معنى سلب الكون لمعنى العدم بتقرير الوضع فانه لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية نابودن ونيستي بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال ولما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد فسر بالمركب الا ان التركيب معتبر في مفهومه وزبدة المرام ان المفرد الذي مدلوله بسيط عدم دلالته على التفصيل غير خفي واما المفرد الذي مدلوله مركب ذو اجزاء فانما ينتقل منه الى الاجزاء بالحاظ الوحداني اما وعيت ان الوضع الواحد موحد للاجزاء فلا يدل على التفصيل ايضًا هكذا في بعض الشروح **قوله** بل لا يفيد آه لما كان المتوهم ان يتوهم ان الحكم بعدم افادة المفرد المعنى مما لا سبيل له الى انسداد لولا انا نعلم قطعًا ان المعنى وان كان حاصلًا قبله لكنه اذا عليه وموجب لاحضاره ثانيًا وهذه فائدة ايضًا فكيف يصح ان يسلب عنه الافادة سلبًا كليًا ازاحه بقوله ان اراد المصنف بالافادة تحصيل المعاني في الذهن ابتداءً ... والاحضار ثانيًا تحرير الازاحة انه ليس المراد من سلب الافادة سلب الافادة مطلقًا بل سلب افادة خاصة وهو تحصيل المعاني في الذهن ابتداءً واما الدلالة والاحضار فمما لا ينكر فان اللفظ المفرد يحضر معناه مرة ثانية في ذهن السامع بالتوجه اليه وجملة المرام ان وضع المفرد انما هو لاعادة ما كان حاصلًا من قبل وصار ذاهلًا عنه وليس وضعه للافادة ابتداءً بخلاف المركب **قوله** والا لزم الدور آه قيل القائل صاحب المفتاح في بيانه اي بيان الدور ان افادتها اي افادة المفردات من الاسماء والكلم للمعاني تتوقف على العلم بكونها اي المفردات مختصة بتلك المعاني غير متساوية النسبة اليها اي الى المعاني والى غيرها لاستحالة الترجيح والاختصاص مع التساوي وذلك العلم اي العلم بالاختصاص من حيث انه نسبة بين المختص والمختص به كذا في الحاشية يتوقف توقف الكل على الجزء على علم النفس تلك المعاني ابتداءً فلو انعكس الامر اي يتوقف علم تلك المعاني على العلم بكون المفردات مختصة بتلك المعاني يلزم الدور وهو محال فان توهم ان المفردات اذا لفظ بها

له ان الافادة موقوفة على العلم ... موقوف على العلم بالمعنى ... لزم الدور ...

فلا يصح التعريف به الا لفظيا +++

يفهم منها التوجه والقصد الى مسمياتها فلا يصح الحكم بعدم افادتها المعاني فاندفع بقول الشارح وما سبق الى الفهم عند التلفظ بها اي بالمفردات من مجرد القصد
الى مسمياتها الا ان فافهم فانه صحح الحكم بعدم افادة المفردات للمعاني بل نما يعد التفاتا واحضارا فما اجيب عنه اي عن لزوم الدور بان الموقوف على العلم
بالوضع فهم المعنى من اللفظ او فهمه في الحال وهو اي العلم بالوضع لا يتوقف عليه اي على فهم المعنى من اللفظ او فهمه في الحال حتى لو انعكس الامر فيدور بل العلم
بالوضع يتوقف على فهمه اي فهم المعنى في الجملة او على فهمه في الزمان الماضي لا في الحال ليس بمستقيم خبر لقوله فما اجيب اذ لا بد والا لا يجري من راجعه
الى الاحضار والالتفات او راجعا الى العلم التصديقي بان يقال هذا معنى اللفظ بان يكون السابق هو العلم التصوري والكلام في الافادة بالمعنى
المذكور سابقا من ان الافادة تحصيل المعاني في الذهن ابتداء فان كانت تلك المعاني تصورية فافادتها تحصيل صورها في ذهن السامع ابتداء
وان كانت تصديقية فافادتها تحصيل التصديق بها ابتداء واما الدلالة والاحضار فهو الالتفات مرة ثانية والتوجه اليها بعد الغفلة عنها وفيه اي في
ما ذكره المصنف من لزوم الدور بحث وهو انه لا وجه لاختصاص هذا الدليل بالمفرد بل يجري في المركب ايضا اذا كان وضعه اي وضع المركب لافادة
المعنى بان يقال علم الوضع في المركب ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيلزم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى
هذا خلف اجيب عنه اي عن البحث بالفرق بين المفرد والمركب بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم باوضاع مقوماتها اي مفرداتها لمعانيها حاصله
منع كون المركب موضوعا بازاء معنى اذ يكفي في فهم المعنى التركيبي معرفة اوضاع المفردات واما الهيأة فخارجة عنه عارضة له لا على العلم بوضعه اي وضع المركب
للمعنى التركيبي فلا دور وذلك لانه ليس في المركب وضع غير وضع اجزائه لمعانيها حتى يترتب عليه استفادة العلم بمجموع المعنى فيتوهم الدور بناء على ان العلم
بوضع المجموع يتوقف على العلم بمجموع المعنى وبالعكس كذا في الحاشية ورد اي الجواب المذكور بانه لو كفى في افادة المعنى التركيبي مجرد العلم باوضاع
المقومات اي المفردات ولا يحتاج الى العلم بوضع المركب للمعنى التركيبي لم يحصل الاختلاف في المركبات عند توافقها في المفردات ومعانيها والتالي باطل
واليه اشار بقوله لكن الفرق واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى وبين قولنا اكرم عيسى موسى فان في القول الاول موسى فاعل عيسى مفعول وفي الثاني
بالعكس فتدبر اشارة الى الجواب عن ذلك الرد بان الهيأة من احدى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات عند اختلاف الهيأة فلذا حصل
الاختلاف وقد يقال في الجواب عن البحث ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاسماء والهيأة التاليفية بانواعها غير العلم بوضع المجموع
فاستفادة العلم بمجموع المعاني موقوفة على جميع تلك العلوم لا يتوقف على العلم بوضع المجموع وتلك العلوم لا تتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور
فاستبان الفرق بين المفرد والمركب بلزوم الدور في الاول دون الثاني والحق عندي ان الالفاظ لتباينها مع المعنى تفيد بحسب الوضع التصور اصلا
اي بالكلية لا بالوجه انت تعلم ان الالفاظ وان كانت متباينة للمعاني لكن يلزم لا يجوز ان يكون بينها علاقة بسببها تفيد تصورها والاخلاء الوضع عن الفائدة وكثيرا
ما ينتقل عن المباين الى المباين بعلاقة عارضة كما في الدلالة العقلية وهو ظاهر بل غير ظاهر المادرت انفا ولا تفيد التصديق بها اي بالمعاني فان المقدمات
بحسب الحقيقة هي القضايا المعقولة لا الملفوظة وهو ايضا ظاهر قوله انما منه الاحضار فقط اي يترتب على الوضع اي وضع المفرد للمعنى احضار المعنى
في ذهن السامع والتفاته اي التفات السامع اليه اي الى المعنى وذلك الاحضار ليس بافادة واما الافادة تحصيل شيء عنها من اللفظ ابتداء قوله الا لفظيا لا حقيقيا
لما كان المستفاد من حصر امرين احدهما نفي كون التعريف باللفظ المفرد حقيقيا وثانيهما ثبوت التعريف اللفظي بذلك اللفظ فاستدل الشارح على الامر الاول
بقوله لعدم الافادة وعلى الثاني بقوله ووجود الاحضار قد استتب شرح شرح التصورات المترجم بالبيان الوافي بعون القدير القوي لكاذ خامس المحرم سنة اربع و
سبعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الثقلين عليه وعلى آله واصحابه افضل الصلوات واكمل التحيات صنفه العبد المفتاق الى رحمة الله محمد الصمد ابو البركات
ركن الدين محمد المدعو بتراب علي اللكنوي صين عن شرور الغبي والغوي ويتلوه شرح التصديقات باعانة الملك القاضي للحاجات فكن من المنتظرين ولا تكن من القانطين

خاتمۃ الطبع

الحمد لله الكافی علی اتمام طبع البیان الوافی فی شرح الشرح للقاضی الذی ہو شرح لسلم العلوم جعل الله فی المبعوث کالشمس بین
النجوم للعالم الجلیل الحبر النبیل مولانا بالفضل والكمال اولانا رکن الدین محمد ابو البرکات المدعو بالمولوی تراب علی اسکنہ فی جوار
رحمتہ رب البریات الذی کشف غوامض الشرح تفضلا علی الطالبین وحرر ہذا الحل ترحما علی الراغبین فلما تمتعوا من ہذا الكتاب
فعلیہم ان لا ینسوہ بمسألۃ المغفرۃ من الله الوہاب وشریک فی ہذا التفضل مرحوم باعث علی طبع ہذا الكتاب المنیف فموجب لترویج ہذا الحل الشریف
ہو التلمیذ للشارح العلام السمید ع الغطریف البارع القمقام المؤید بالتایید الازلی من الله الولی مولانا المولوی حافظ شوکت علی
السندیلی لا زالت شموس فیضانہ بازغۃ وما برحت اقمار افاضاتہ طالعۃ وفی الحقیقۃ لولا العنایۃ والاعانۃ من ضرغام الامیر الفخیم ذی العز العظیم
ملاذ الغرباء والعلماء محب الاتقیاء والفقراء انیس الغریب معین المساکین عادل الزمان حاتم الدوران المرجع لاہل الكمال
الامیر ابن الامیر حامی بن **محمد کلب علی خان** بہادر دامت حشمتہم بالاقبال الصدر لریاسۃ مصطفی آباد
المعروف برامپور صینت عن الفتن والشرور لم یحل بحلیۃ الطبع علی مر الدہور فعلی الطلاب ان یدعوہ
بالترقیات ولا ینسوہ من الدعاء فی وقت من الاوقات اللہم ابق ہذا الرئیس بالحشمۃ والاجلال دائما وعلی
وسادۃ الاقبال والترقیات قائما وہذا الكتاب الكافی وان کان فی حل رموز الحقائق وکشف اسرار
الدقائق لشرح القاضی اوفی الا ان الحاجۃ الی المتن کان بعد باقیا فزاد ہذا العبد الضعیف
الراجی الی الغفران **محمد عبد الرحمن** بن الحاج محمد روشن خان ابقاہ الله بحبوحۃ
الجنان المتن المنیف علی ہذا الحل الشریف وقد کان طبع ہذا الشرح
المکرم فی اوائل شعبان المعظم سنہ ۱۲۹۸ من ہجرۃ النبی الواقع
فی الکانفور حفظہ الله من آفات الدہور

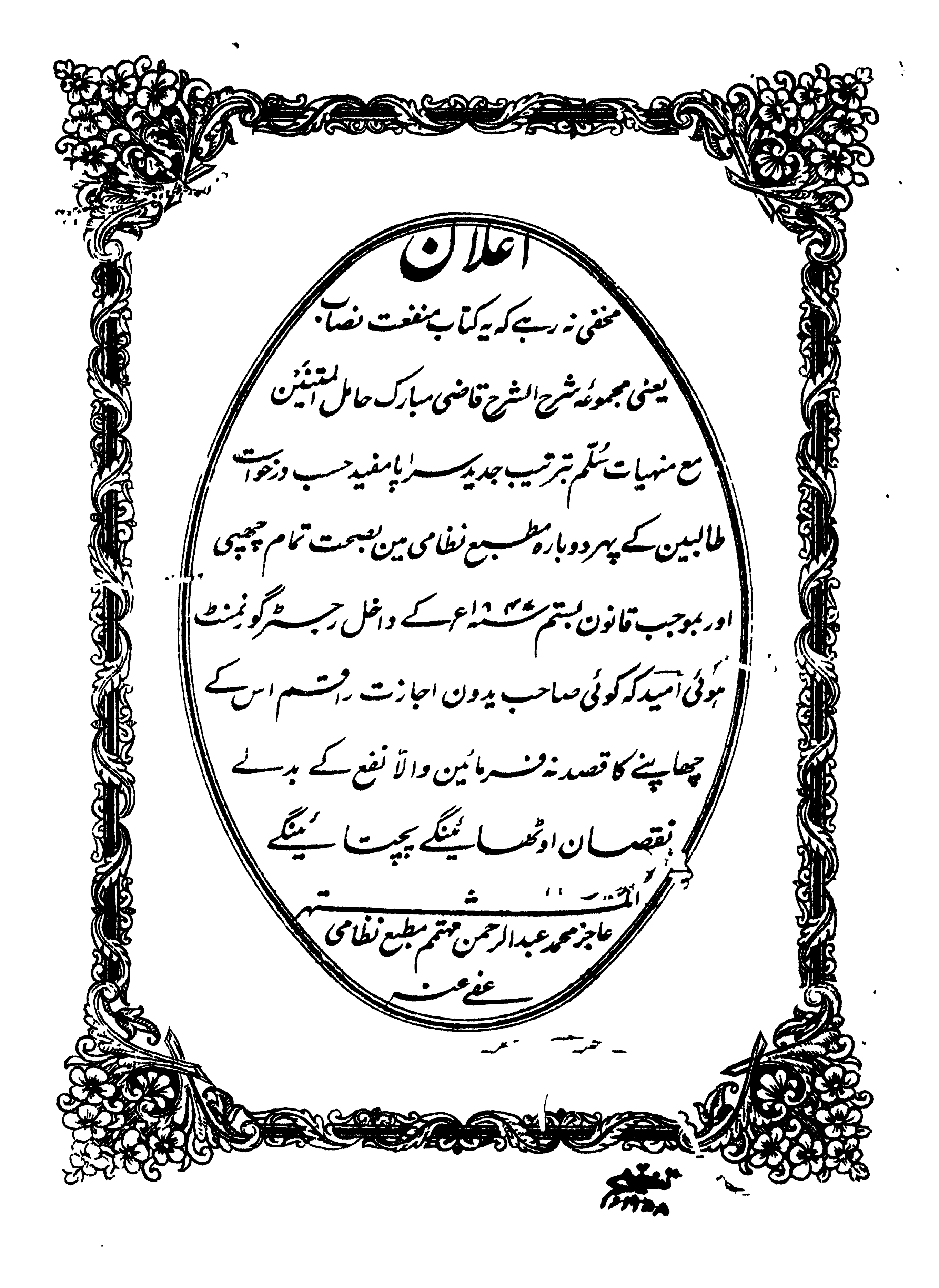
وجہ ختم المعتنی بالطبع ورقم علامتہ علی الخاتمۃ

انہ لیعلم ان ہذا الكتاب المقبول فیما بین العلماء الفحول قد طبع فی المطبعۃ النظامیۃ صینت عن الحوادث الایامیۃ

اشتہار

مخفی مباد کہ درین کتاب مجموعۂ چہار نسخہ بترتیب خاص مدتہا بصرف زر کثیر اہتمام تام ومشقت مالا کلام بکار رفتہ لہذا حسب مرادی
قانون بستم ۱۸۴۷ء داخل رجسٹر سرکار گردانیدہ شد الیاس آنکہ کدامی صاحب مطبع وتاجر بدون اجازت احقر قصد طبع نفرماید

العبد
[illegible] بن حاجی محمد روشن خان مرحوم مہتمم بقلم خود



اعلان

مخفی نہ رہے کہ یہ کتاب منفعت نصاب

یعنی مجموعہ شرح الشرح قاضی مبارک حامل المتنین

مع منہیات سلم بترتیب جدید سراپا مفید حسب درخواست

طالبین کے پھر دوبارہ مطبع نظامی مین بصحت تمام چھپی

اور بموجب قانون بستم ۱۸۶۷ء کے داخل رجسٹر گورنمنٹ

ہوئی امید کہ کوئی صاحب بدون اجازت راقم اس کے

چھاپنے کا قصد نہ فرمائین والا نفع کے بدلے

نقصان اوٹھائینگے پچھتائینگے

المشتہر

عاجز محمد عبد الرحمن مہتمم مطبع نظامی

عفی عنہ